А.А. ОРЛОВ

ТРАДИЦИЯ ЕНОХА-МЕТАТРОНА

THE ENOCH-METATRON TRADITION

ANDREI A. ORLOV

MOHR SIEBECK

А.А. ОРЛОВ

ТРАДИЦИЯ ЕНОХА-МЕТАТРОНА

БИБЛИОТЕКА
МИХАИЛА ГРИНБЕРГА
ИЕРУСАЛИМ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Роли и титулы седьмого допотопного героя в месопотамских источниках: История царя Энмедуранки

Данное исследование основывается на предположении, что прояснение связи между двумя героями — Енохом и Метатроном — может быть достигнуто через анализ их ролей и титулов в соответствующих традициях. Я намерен продемонстрировать, что различные наименования Еноха и Метатрона предоставляют наиболее важные сведения для понимания личностей обоих персонажей. Этот подход особенно перспективен в отношении Метатрона, поскольку большая часть информации об этом ангеле в раввинистических источниках и материалах литературы Хейхалот представлена в форме его титулов, описаний его ролей и связанных с ними действий.

Я также утверждаю, что понимание небесных ролей и титулов Еноха и Метатрона может помочь объяснить загадочную эволюцию Еноха-Метатрона: от патриарха и провидца, наставляемого ангелами в тайнах небес, до «второго владычества», которое само наставляет визионеров и передает им высшие тайны вселенной, включая дарование Торы Моисею.

Будет также показано, что анализ эволюции ролей и титулов, связанных с Енохом-Метатроном, может помочь исследователям лучше понять, как и когда произошел этот важный переход от прорицателя ко «второму владычеству». Изучение концептуального развития ролей Еноха-Метатрона может также прояснить разницу между влияниями, которые действительно способствовали этому постепенному становлению, и другими направлениями в енохической традиции, которые, несмотря

на их привлекательность, не оказывали прямого влияния на этот процесс.

В качестве примера можно привести внезапный переход в Книге Притч к изображению Еноха как возвышенного небесного существа, который, по мнению некоторых исследователей, может указывать на возможный прогресс от енохических образов к образам Метатрона[1]. Действительно, в Книге Притч Енох отождествляется с несколькими возвышенными фигурами, такими как Помазанник Божий из Книги пророка Исайи или Сын человеческий из Книги пророка Даниила. Несмотря на раннюю датировку Книги Притч, исследователи ранее указывали на сходство некоторых образов этого повествования с образами традиции Меркавы[2].

Однако наш анализ эволюции небесных титулов Еноха и их более поздних аналогов в традиции Метатрона покажет, что титулы, описанные в Книге Притч, не встречаются в более поздних верованиях о Метатроне и не играют никакой формирующей роли в переходе от ранних ролей и титулов Еноха к его возвышенному профилю в литературе Хейхалот. Этот пример показывает, что пристальное внимание к титулам, встречающимся в енохическом предании и традиции Меркавы, помогает точнее определить границы эволюции от Еноха к Метатрону, а также выделить основные факторы, вовлеченные в этот процесс.

Исходя из этих предположений, я перехожу к анализу эволюции небесных наименований Еноха-Метатрона от их ранних месопотамских прототипов до их поздних форм, представленных в раввинистических источниках и литературе Хейхалот. Исследование будет проходить следующим образом.

Сначала будут рассмотрены роли и титулы седьмого допотопного героя в месопотамских источниках. Затем исследование сосредоточится на ролях и титулах седьмого патриарха Еноха в ранней енохической традиции. На третьем этапе будут проа-

1 D. W. Suter, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (SBLDS 47; Missoula: Scholars, 1979) 16.

2 Suter, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch*, 14ff.

нализированы титулы и роли Метатрона в раввинистических источниках и литературе Хейхалот. Наконец, роли и титулы Еноха-Метатрона во 2 Енохе будут изучены в контексте их развития, засвидетельствованного в месопотамской, псевдоэпиграфической и раввинистической литературе.

Даже беглый взгляд на ранние енохические книги, такие как Книга Стражей и Астрономическая Книга, показывает, что уже в этих ранних текстах седьмой патриарх обладает набором хорошо развитых ролей: мудреца, провидца, прорицателя и писца. Эти функции главного героя можно рассматривать как результат значительного и длительного концептуального развития. Однако для любого, кто знаком с ранними библейскими традициями о патриархе Енохе, изложенными в Книге Бытия, удивительное богатство информации о седьмом допотопном патриархе, которое содержится в ранних рассказах 1 Еноха, может показаться озадачивающим, так как в библейском тексте почти ничего не говорится о вышеупомянутых ролях Еноха.

Из Бытия 5:21–24 мы узнаем, что «Енох жил шестьдесят пять лет и родил Мафусаила. И ходил Енох пред Богом, по рождении Мафусаила, триста лет и родил сынов и дочерей. Всех же дней Еноха было триста шестьдесят пять лет. И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его».

Хотя этот отрывок из Бытия показывает Еноха в его важной семейной роли, почти ничего не сказано о его других значимых небесных ролях, хотя Библия упоминает о его вознесении с земли. Учитывая скудость информации в библейском повествовании о небесных ролях и титулах седьмого патриарха и сложную природу этих ролей и титулов в ранних енохических текстах, исследователи искали другие возможные факторы, способствующие подобной эволюции[3]. Они обращали внимание на некоторые месопотамские традиции, которые, по их мнению, могли оказать влияние на формирование образа седьмого допотопного героя.

3 M. E. Stone, "Enoch, Aramaic Levi and Sectarian Origins", *JSJ* 19 (1988) 159–170, esp. 163.

В двадцатом веке влияние месопотамских традиций на енохические предания стало предметом нескольких крупных публикаций, включая исследования Генриха Циммера, Германа Лудина Янсена, Пьера Грелота, Отто Нойгебауэра, Джеймса Вандеркама и Хельге Кванвига[4]. Наиболее важными для данного исследования являются работы Вандеркама и Кванвига, поскольку они основаны на недавних публикациях клинописных источников из Месопотамии.

Прежде чем приступить к рассмотрению месопотамских свидетельств, следует отметить, что ввиду ограниченности данного исследования невозможно рассмотреть все месопотамские влияния, способствовавшие формированию енохических ролей и титулов. Поэтому данная работа в основном сосредоточится на одном из этих формирующих влияний, а именно на преданиях о седьмом допотопном царе Энмедуранки. На мой взгляд, традиция Энмедуранки является ярким примером того, что небесные роли этого месопотамского героя могли служить важными образцами для будущих небесных ролей его еврейского аналога, седьмого патриарха Еноха. Еще одной причиной, по которой выбор ограничен исследованием этого месопотамского персонажа, является то, что в последних исследованиях месопотамских прототипов Еноха традиция о Энмедуранки оставалась в центре научных обсуждений[5].

4 H. Zimmern, "Urkönige und Uroffenbarung", in Eberhard Schrader, ed., *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (2 vols., Berlin: Reuther & Reichard, 1902–03) 2.530–43; H. Ludin Jansen, *Die Henochgestalt: Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung* (Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse 1; Oslo: Dybwad, 1939); P. Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification", *RSR* 46 (1958) 5–26, 181–210; O. Neugebauer, "The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72–82)", in Black, *Enoch*, 387; J. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 16; Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1984); H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: the Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (WMANT 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988).

5 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 33ff; Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 184ff; J. J. Collins, "The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (eds. J. G. Gammie and L. G. Perdue; Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) 343–354, esp. 344–347; idem, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 44ff.

Важными свидетельствами преданий о Энмедуранки являются различные версии, так называемого, шумерского списка допотопных царей, представленные редакциями, датируемыми с 1500 г. до н. э. по 165 г. до н. э.[6]. Список демонстрирует ряд сходств с генеалогией из Бытия 5. Одной из значимых деталей списка является то, что месопотамские цари, подобно патриархам из библейского повествования, имели необычайно долгие царствования, варьирующиеся от 3600 до 72 000 лет. Еще одной важной особенностью является то, что в двух версиях списка упоминаются десять царей, последним из которых является герой Потопа. Этот факт напоминает роль Ноя, который занимает десятое место в генеалогии Книги Бытия. Джеймс Вандеркам отмечает, что «в литературе о генеалогии Книги Бытия существует устоявшаяся традиция, которая утверждает, что ее священнический редактор моделировал свою допотопную генеалогию по месопотамскому списку допотопных царей, так называемому шумерскому списку царей»[7].

Важной фигурой в шумерском списке царей является Энмедуранки, или Энмедуранна, царь Сиппара, города бога солнца Шамаша[8]. В трех копиях списка он занимает седьмое место, которое в библейской генеалогии принадлежит Еноху. Более того, в других месопотамских источниках Энмедуранки появляется в различных ролях и ситуациях, которые демонстрируют удивительные сходства с историей Еноха. Исследования Вандеркама показывают, что священнический редактор, ответственный за библейское изображение Еноха в Бытии 5:21–24, был знаком с месопотамскими традициями, которые послужили прототипом для фигуры Еноха, чей символический возраст в 365 лет отра-

6 О шумерском списке царей см. S. Langdon, "The Chaldean Kings before the Flood", *JRAS* 42 (1923) 251–9; idem, *Oxford Edition of Cuneiform Texts II* (Oxford: Clarendon, 1923); T. Jacobsen, *The Sumerian King List* (Oriental Institute of the University of Chicago, Assyrological Studies 11; Chicago: University of Chicago, 1939); F. R. Kraus, "Zur Liste der älteren Könige von Babylonien", *ZANF* 16 (1952) 29–60; J. J. Finkelstein, "The Antediluvian Kings: A University of California Tablet", *JCS* 17 (1963) 39–51.

7 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 26.

8 Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification", 187.

жает связь седьмого допотопного героя с солнечным культом Шамаша.

Сравнительные исследования убедительно доказывают, что история Энмедуранки была важным источником для библейского портрета Еноха и его изображений в самых ранних енохических псевдоэпиграфах[9]. Исследования Вандеркама показывают, что Бытие 5:21–24 и Астрономическая Книга, возможно, самые древние из сохранившихся источников, связанных с Енохом, имеют тесную связь с месопотамской традицией. Он также отмечает, что более поздние енохические книги стали более подвержены влиянию библейских и эллинистических традиций, и, следовательно, примитивные черты месопотамского предания там принимают новую форму[10].

Традиция о Энмедуранки сохранилась в ряде текстов, наиболее важным из которых является скрижаль из Ниневии, опубликованная Вилфредом Ламбертом, которая может быть датирована до 1100 г. до н.э.[11]. Этот материал имеет ключевое значение для нашего исследования. Текст, опубликованный Ламбертом, сообщает следующее:

1. Шамаш в Эбаббаре [назначил]
2. Энмедуранки [царя Сиппара],
3. возлюбленного Ану, Энлиля [и Эа].
4. Шамаш и Адад [привели его] на свое собрание,
5. Шамаш и Адад [почтили его],
6. Шамаш и Адад [усадили его] на большой золотой трон,
7. Они показали ему, как наблюдать за маслом на воде, тайну Ану [Энлиля и Эа],
8. Они дали ему скрижаль богов, печень, секрет небес и [подземного мира],
9. Они вручили ему в руки кедровой посох, возлюбленный великими богами.

9 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*; Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*.

10 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 189.

11 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 190.

10. Затем он, согласно их [словам(?)], привел
11. людей Ниппура, Сиппара и Вавилона перед собой,
12. и почтил их. Он усадил их на троны перед [собой],
13. он показал им, как наблюдать за маслом на воде, тайну Ану, Энлиля и Эа,
14. Он дал им скрижаль богов, печень, секрет небес и подземного мира,
15. Он вручил им в руки кедровый посох, возлюбленный великими богами.
16. {Скрижаль богов, печень, тайна небес и подземного мира;
17. как наблюдать за маслом на воде, секрет Ану, Энлиля и Эа;
18. «с комментарием», когда Ану, Энлиль; и как делать математические вычисления.}
19. Ученый мудрец, который хранит секреты великих богов,
20. свяжет своего сына, которого он любит, клятвой
21. перед Шамашем и Ададом скрижалью и стилосом и
22. будет наставлять его. Когда прорицатель,
23. специалист по маслу, из древнего рода, потомок Энмедуранки, царя Сиппара,
24. который установил чистую чашу и держал кедровый посох,
25. благословенный священник царя, длинноволосый иерей Шамаша,
26. как созданный Нинхурсаггой,
27. зачатый *nišakku*-священником чистого рода:
28. если он без изъянов в теле и членах,
29. он может войти в присутствие Шамаша и Адада, где проводится осмотр печени и совершается оракул[12].

Этот документ имеет большое значение для исследования ролей и титулов седьмого допотопного героя по двум причинам. Во-первых, он предоставляет ценное описание *ролей* его главного героя, седьмого царя Энмедуранки, ролей, которыми этот персонаж был наделен в ходе его взаимодействия с людьми и богами как в земных, так и в небесных сферах. Позднейш-

12 W. G. Lambert, "Enmeduranki and Related Matters", *JCS* 21 (1967) 126–38, esp. 132.

ший анализ покажет, что роли Энмедуранки весьма похожи на функции и обязанности Еноха, как они представлены в ранних енохических преданиях.

Во-вторых, скрижаль из Ниневии также раскрывает земные и небесные *титулы* седьмого допотопного героя, подтверждая его как «ученого мудреца», «предсказателя», «священника» и «стража тайн». Некоторые из этих наименований представляют собой самые ранние аналоги позднейших титулов Еноха и Метатрона в еврейских преданиях.

Теперь нам следует перейти к более подробному исследованию ролей и титулов Энмедуранки, как они представлены в скрижали из Ниневии.

Энмедуранки как прорицатель

Лео Оппенгейм отмечает, что важность индустрий предсказания в месопотамских культурах можно продемонстрировать большим количеством сохранившихся коллекций предзнаменований, которые охватывают время от позднего Вавилонского периода до периода правления Селевкидов[13]. По мнению Оппенгейма, месопотамское гадание можно понимать как «технику общения со сверхъестественными силами, которые, как предполагалось, определяют судьбу как отдельного человека, так и группы»[14]. Гадание предполагало веру в то, что эти силы способны и иногда даже желают сообщать свои намерения, поскольку они заинтересованы в благополучии человека и сообщества[15].

Искусство предсказания в месопотамской религиозной среде практиковалось несколькими группами высококвалифицированных профессионалов. Одним из самых известных и часто упоминаемых сообществ является так называемая гильдия

13 L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964) 206.
14 Ibid, 207.
15 Ibid.

бару, группа священников-прорицателей[16]. Джеймс Вандеркам предполагает, что название этой загадочной группы происходит от аккадского глагола *barû*, что означает «видеть, наблюдать»[17]. Среди практик гадания, используемых адептами гильдии *бару*, можно выделить наблюдение за предзнаменованиями, связанными с интерпретацией конфигураций масла в воде, узоров восходящего дыма, состояния внутренних органов жертвенных животных и содержания мантических снов.

Текст из Ниневии упоминает некоторые из этих процедур, часто используемых в месопотамской культуре предсказаний, такие как леканомантия (наблюдение и интерпретация узоров и паттернов, образуемых маслом на поверхности воды) и гепатоскопия (осмотр печени жертвенного животного). Также упоминается еще одна, по-видимому, даже более загадочная практика, связанная с использованием кедрового посоха[18]. Ссылки на эти гадательные обряды многократно повторяются в тексте, сначала как особое знание (божественная тайна, «тайна Ану, Энлиля и Эа»), которое было передано (или буквально «показано» [*ušabrû*]) Энмедуранки богами Шамашем и Ададом, а затем как тайны, переданные Энмедуранки некоторым людям, включая его сына, и затем регулярно практиковавшиеся предсказателями.

Полное значение этих гадательных процедур как средств общения с высшим миром окутано тайной. Месопотамские источники, однако, дают хотя бы некоторые намеки на то, как

16 О гильдии *бару* см. H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis des babylonischen Religion* (Assyriologische Bibliothek 12; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896–1901) 86–87; A. Haldar, *Association of Cult Prophets Among the Ancient Semitites* (Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri Ab, 1945) 1ff; J. Renger, "Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit", *ZA* 59 (1969) 203–04; Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 212ff; VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 56; M. S. Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development* (SBLDS 113; Atlanta: Scholars, 1990) 41–46.
17 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 56. См. также A. Haldar, *Association of Cult Prophets Among the Ancient Semitites*, 1.
18 E. J. Wilson, "A Note on the Use of *erinnu* in *baru*-Rituals", *JANES* 23 (1995) 95–98. См. также Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 533, n. 5.

внешне выполнялись эти процедуры. Во время процедуры леканомантии практикующий *бару* обычно наливал масло в чашу с водой, которую держал на коленях[19]. Движения масла в воде, его взаимодействие с поверхностью чаши и ее краем, а также форма и цвет масла затем интерпретировались в контексте соответствующих политических, военных или личных ситуаций[20].

Гепатоскопия была попыткой общения с божеством через тело животного, закланного для этой цели[21]. Обычно ритуал гепатоскопии был частью более сложного обряда, в котором исследовались несколько органов животных, включая трахею, легкие, печень (считавшуюся местом пребывания души)[22] и желчный пузырь. *Бару* обычно начинал ритуал с прошения перед богами Шамашем и Ададом, прося записать их послание на внутренностях животного. Затем, исследуя внутренние части животного, предсказатель делал предсказания «на основе атрофии, гипертрофии, смещения, особых отметин и других аномальных признаков органов»[23]. Лео Оппенгейм замечает, что ранняя месопотамская гепатоскопия, по-видимому, была техникой бинарного уровня, «да-нет». Множество моделей печени, сделанных из глины, найденных в раскопках различных месопотамских объектов, указывают на популярность этой практики в культурах этого региона[24]. Майкл Мур отмечает, что обычно ритуал был настолько дорог, что позволить его себе могли только царские особы и знать. Он также считался наиболее надежной техникой гадания и часто использовался как проверка для всех других методов[25].

19 Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 212.
20 Ibid; idem, *The Interpretation of the Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Transactions of the American Philosophical Society 46.3; Philadelphia, American Philosophical Society, 1956) 242.
21 Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 212.
22 Haldar, *Associations of Cult Prophets*, 6; G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris, 1940) 235 ff.
23 Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 212.
24 Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, 42.
25 Ibid, См. также J. Nougayrol, "La divination babylonienne", in: *La Divination* (eds. A. Caquot and M. Leibovici; Paris: Presses universitaires de France, 1968) 25–81, esp. 38.

Важной деталью скрижали из Ниневии является то, что Энмедуранки приобрел свою экспертизу в гадательных искусствах непосредственно от Шамаша и Адада. Оба этих божества традиционно связаны с искусством гадания и иногда называются «повелителями оракулов». Часто Шамаша называют «повелителем решений», а Адада — «повелителем предзнаменований»[26].

Энмедуранки как знаток тайн

Текст из Ниневии упоминает особое знание о гадательных процедурах, переданное Энмедуранки в ходе его посещения божественного собрания. Интригует тот факт, что, когда скрижаль из Ниневии говорит об этом гадательном знании, она использует лексику, которая специально подчеркивает эзотерический характер информации, полученной седьмым допотопным царем во время его инициаций в небесной сфере. Прежде чем перейти к подробному анализу этой специфической терминологии, я должен сделать общие замечания относительно процесса небесного посвящения Энмедуранки.

Во-первых, следует обратить внимание на уровень инициации. Текст подчеркивает, что Энмедуранки имеет особые отношения с тремя главными богами — Ану, Энлилом и Эа. Он определяется как их «возлюбленный» (*narāmu*), важный титул, который указывает на особый тип взаимоотношений между адептом и божествами. Стоит отметить, что его привели (*šūrubu*) во внутренний круг небесного сообщества сами боги, а именно боги, отвечающие за природные явления, — солнечное божество Шамаш и божество погоды Адад. Ссылка на божества светил и погоды предвосхищает здесь енохические легенды, в которых седьмой патриарх будет посвящен в астрономические и метеорологические тайны ангелом Уриилом.

Вторым значимым моментом инициации Энмедуранки является то, что он описывается как тот, кто имеет трон на не-

26 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 58.

бесах, что указывает на его очень высокий статус и, возможно, небесный ранг инициации. Кванвиг отмечает, что тот факт, что Энмедуранки «восседает на золотом троне среди богов… может означать, что он был включен в их собрание»[27].

Третьей значимой особенностью является то, что знания, которые Энмедуранки получил в собрании богов, прямо обозначены как эзотерические: текст упоминает «секреты» и «тайны», которые были приобретены седьмым допотопным царем. Эта терминология применяется к знаниям о гадательных процедурах, ритуалах леканомантии и гепатоскопии[28]. В строках 7–8 фраза «как наблюдать за маслом на воде» сопровождается выражением «тайна» (*niṣirtu*)[29] Ану, Энлиля и Эа», а фраза «скрижаль богов, печень» (что, возможно, относится к скрижали предсказаний в форме печени)[30] сопровождается выражением «секрет (*pirištu*)[31] небес и подземного мира». Обе эти фразы повторяются позднее в строках 13–14 и 16–17. В стихах 16–17 слова «секрет» и «тайна» меняются местами: «тайна небес и подземного мира» и «секрет Ану, Энлиля и Эа», что указывает на то, что оба термина используются как взаимозаменяемые авторами текста[32].

Несколько слов следует сказать о скрижали (*ṭuppu*) богов, впервые обозначенной как «секрет небес и подземного мира» (стихи 8 и 14), а позже как «тайна небес и подземного мира» (стих 16). Кванвиг отмечает, что язык скрижали подчеркивает эзотерический характер божественной мудрости, раскрытой Энмедуранки, сопровождаемый такими терминами, как «тайна» (*niṣirtu*) и «секрет» (*pirištu*)[33]. Эзотерический характер знаний, полученных Энмедуранки и затем переданных гильдии *бару*, также подчеркивается в тексте ссылкой на клятву, которая предшествует наставлениям царя его сыну.

27 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 187.
28 Haldar, *Associations of Cult Prophets*, 4.
29 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 188.
30 Ibid, 187.
31 Ibid, 188.
32 Ibid.
33 Ibid.

Еще одной важной деталью традиции о скрижали, которая может указать на содержание этих эзотерических знаний, является сопоставление терминов «тайна» и «секрет» с фразой «небеса и подземный мир»[34]. Кванвиг отмечает, что эта фраза может иметь космологическое значение[35]. Предназначенная для описания целостности творения, эта терминология может также быть связана с космогоническими и демиургическими концепциями. Идентификация тайн с космологическими знаниями напоминает 2 Еноха, где понятие тайн применяется исключительно к мистериям Божьего творения.

Ссылка на скрижаль, которая способна пересекать границы между небом и землей, предвосхищает позднейшие предания о небесных книгах, встречающихся в различных енохических материалах. Пьер Грелот подчеркивает терминологическое сходство между небесными скрижалями Еноха и скрижалями Энмедуранки, представляющими тайны «небес и подземного мира», видя в утверждении, что Энмедуранки знает «тайну Ану, Энлиля и Эа», прототип «небесных скрижалей», переданных Еноху[36].

Наконец, следует сделать замечание относительно титулов Энмедуранки, упомянутых в тексте в связи с его экспертными знаниями в эзотерических учениях. Текст из Ниневии определяет его как «ученого мудреца, который хранит секреты великих богов». Кванвиг отмечает, что эта фраза раскрывает седьмого допотопного царя как минимум в двух ролях, которые, похоже, тесно связаны. Энмедуранки описан сначала как «ученый мудрец» (*ummânu mūdû*), а затем как «страж (буквально: "охраняющий") секреты (*nāṣir pirišti*) великих богов»[37]. Этот титул особенно важен для нашего исследования, поскольку он создает определенный контекст для будущей роли Еноха как эксперта в тайнах и его обозначения как יודע רזים («Знающий Тайны») в

34 Ibid.
35 Ibid.
36 Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification", 15.
37 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 188.

учении о Метатроне. Распространение эзотерической информации останется одной из основных функций седьмого патриарха в различных енохических преданиях, которые изображают его делящимся астрономическими, метеорологическими, календарными и эсхатологическими знаниями со своими сыновьями и другими людьми во время его возвращения на землю. Знание тайн также сыграет важную роль в обязанностях Метатрона в традиции Меркавы, где он будет ответственен за передачу высших тайн как князьям под его началом, так и всему человечеству.

Энмедуранки как посредник

При более тщательном анализе текста из Ниневии выделяется важная особенность его повествования: скрижаль обнаруживает параллели между тем, что произошло с Энмедуранки в небесной сфере, и тем, что он сделал после возвращения на землю. Множественные ссылки на его земные наставления людям и его сыну подчеркивают эту тенденцию повествования. Текст явно показывает, что одной из самых важных функций посвященного Энмедуранки является передача знаний, полученных им от божеств, жителям земной сферы. Это описание посредничества знаний напоминает позднейшие енохические традиции.

Подобно тому, как Энмедуранки передает знания людям Ниппура, Сиппара и Вавилона и своему сыну, Енох позже будет делиться эзотерическими учениями, полученными от Уриила и Бога, с людьми и своим сыном Мафусаилом. Обе традиции подчеркивают похожую схему посредничества (божества/ангелы — Энмедуранки/Енох — люди/сын), в которой Энмедуранки/Енох занимает центральную роль посредника. В скрижали из Ниневии наставления божеств, данные Энмедуранки, имеют литературное содержание и форму, идентичные откровениям, которые Энмедуранки позже передает людям Ниппура, Сиппара и Вавилона:

> стихи 7–9 ...Они [боги] показали ему [Энмедуранки], как наблюдать за маслом на воде, тайну Ану [Энлиля и Эа], они дали ему скрижаль богов, печень, секрет небес и [подземного мира], они вложили в его руку кедровый посох, возлюбленный великими богами...
>
> стихи 13–15...он [Энмедуранки] показал им [людям Ниппура, Сиппара и Вавилона], как наблюдать за маслом на воде, тайну Ану, Энлиля и Эа, он дал им скрижаль богов, печень, секрет небес и подземного мира, он вложил в их руку кедровый посох, возлюбленный великими богами[38].

Хельге Кванвиг замечает, что эти два отрывка сознательно поставлены в параллель, чтобы подчеркнуть авторитет тайных знаний, полученных от богов в небесном собрании[39]. Параллелизм также подчеркивает, что содержание знаний, переданных гильдии *бару*, полностью совпадает с теми знаниями, в которые Энмедуранки был инициирован богами.

Текст показывает, что посредничество Энмедуранки многогранно и осуществляется не только через устную и письменную коммуникацию, но и через создание различных социальных и религиозных структур. Примечательно, что наставления Энмедуранки по гадательным ритуалам людям предваряются установлением особых социальных иерархий («Он посадил их на троны перед [собой]»), которые отражают структуру божественного собрания. Эта деталь, вероятно, была предназначена для того, чтобы подчеркнуть, что передача эзотерической информации неизбежно сопровождается созданием эзотерических сообществ со сложной иерархической структурой. Подобный эзотеризм социальных отношений подчеркивается в скрижали из Ниневии символикой клятвы, предшествующей земной инициации, поскольку Энмедуранки «свяжет своего сына, которого он любит, клятвой», и только после этого «даст ему наставления».

38 Lambert, "Enmeduranki and Related Matters", 132.
39 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 186.

Наконец, следует сделать замечание о ссылках на скрижали, упомянутые в тексте из Ниневии, и их посреднической роли в процессе передачи знаний. Текст упоминает скрижаль несколько раз, рассматривая ее как объект, данный Энмедуранки божествами в небесной сфере, а затем переданный седьмым допотопным героем гильдии *бару* и своему сыну. Мы видим, что эта скрижаль является универсальным медиумом, способным пересекать как пространственные границы между верхними и нижними мирами, так и хронологические границы поколений. Эта двойная функция скрижали как инструмента, способного преодолевать вертикальные (небесные и земные) и горизонтальные (допотопные и после Потопа) границы, позволяет ей оставаться ключевым символом посредничества, важным в месопотамских и енохических традициях.

Кванвиг, тщательно исследовав сходства между образами небесных скрижалей в тексте из Ниневии и в ранних енохических материалах, приходит к выводу, что, несмотря на различное культурное происхождение этих традиций, их концепции скрижалей демонстрируют поразительные параллели не только в общих идеях, но и в технической терминологии[40].

Энмедуранки как писец

Символика скрижалей, обнаруживаемая в тексте из Ниневии, помогает прояснить еще одну роль седьмого допотопного героя, которая занимает важное место в ранних енохических традициях. Это роль писца, чьим письменам предначертано пересекать границы небесной и земной сфер. Хотя текст из Ниневии прямо не называет Энмедуранки писцом, некоторые детали описания допотопного царя в этом повествовании, похоже, указывают на его связь с этой профессией.

Первый намек исходит от ссылок на небесные скрижали, которые Энмедуранки получает в собрании богов. Пьер Грелот

40 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 76–79, 240–241.

в разделе своего исследования, посвященном роли Еноха как писца, отмечает, что «скрижаль богов, тайна небес и подземного мира» напоминает небесные скрижали, позднее переданные патриарху Еноху[41]. Образ небесных скрижалей занимает важное место в ранних енохических преданиях, и в некоторых из них они напрямую связаны с писарской деятельностью Еноха. Так, 4Q203 8 упоминает «копию второй скрижали [написанную] рукой Еноха, выдающегося писца»[42]. Образ скрижали здесь сочетается с титулом патриарха «выдающийся писец» (ספר פרשא). Однако этот отрывок очень фрагментарен и не дает много информации о природе скрижали. Более развернутые описания сохранены в 1 Енохе 81:1–6, где мотив небесных скрижалей совпадает с двумя другими темами: наставлениями патриарха сыну и писательской деятельностью Еноха. В этом отрывке патриарх, который уже прочитал скрижали в верхнем мире, доставляется ангелами на землю, чтобы наставить своего сына Мафусаила и переписать для него содержание небесных таблиц:

> И он сказал мне: «О Енох, рассмотри писание небесных скрижалей и прочитай, что на них написано, и заметь для себя все в отдельности»! И я рассмотрел все на небесных скрижалях, и прочитал все, что было на них, и заметил для себя все, и прочитал книгу и все, что было на ней, все дела людей и всех телесно рожденных, которые будут на земле до самых отдаленных родов. И после этого я тотчас прославил Господа, вечного Царя славы, за то, что Он сотворил все произведения мира и восхвалил Господа за Его терпение, и благословил Его за детей мира. И в тот час я сказал: «Блажен муж, который умирает как праведный и благий, о котором не написано никакое писание неправды и против которого не найдено вины»! И те трое святых ангелов принесли меня и поставили меня на землю пред дверьми моего дома и сказали мне:

41 Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification", 15.

42 F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; Leiden; New York; Köln: Brill, 1997) 1.411.

> «Возвести все своему сыну Мафусаилу и открой всем своим детям, что ни один из смертных не праведен пред Господом, ибо Он Творец их. На один год мы оставим тебя при твоих детях, — пока ты не укрепишься снова, — чтобы ты научил своих детей, и записал им это, и засвидетельствовал им, всем твоим детям, и на другой год ты будешь взят из среды их»[43].

Этот отрывок касается трех важных мотивов: небесных скрижалей, наставлений Мафусаилу на земле и обязанностей Еноха как писца, который записывает содержание скрижалей. Почти идентичный набор тем можно найти и в тексте из Ниневии. Стихи 19–22 описывают, как Энмедуранки наставляет своего сына в божественных тайнах, а затем передает ему скрижаль и стило, инструменты писцовой профессии: «ученый мудрец, который хранит секреты великих богов, свяжет своего сына, которого он любит, клятвой перед Шамашем и Ададом скрижалью и стилосом и будет наставлять его»[44].

В этих двух поразительно похожих рассказах, касающихся инициации сына провидца, следует отметить один момент: в обоих рассказах визионеры тесно связаны с профессией писца. В енохическом тексте это очевидно из явного упоминания писарской деятельности патриарха, а в месопотамском тексте — из неявной ссылки на стило, профессиональное орудие писца. Это также подтверждается тем, что в вавилонском тексте стилос также связан с ролью главного героя как передатчика эзотерических знаний людям, особенно своему сыну. Как будет показано позже, в енохических писаниях часто встречаются три важные роли патриарха: писца, эксперта в тайнах и посредника между человеческим и божественным мирами. Тот же набор мотивов можно наблюдать и в скрижали из Ниневии.

43 Перевод А. В. Смирнова в: И. Тантлевский, *Книги Еноха* (Москва/Иерусалим: Гешарим, 2000) 356.

44 Lambert, "Enmeduranki and Related Matters", 132.

Энмедуранки как священник

Как и в случае с писцовой ролью Энмедуранки, которая только неявно обозначена в скрижали из Ниневии, выявление его связи со священническими обязанностями также требует определенных экзегетических усилий. Однако прежде, чем приступить к этому делу, я должен упомянуть священнические принадлежности *бару*. Гильдия *бару* была священнической группой, придающей большое значение ритуальной чистоте и физической совершенности. Халдар отмечает, что «для того, чтобы подойти к божеству, жрец должен быть чистым, *ellu* (то есть святым); и это качество не приобреталось один раз и навсегда через инициацию, но должно было обновляться каждый раз, когда жрец должен был служить»[45]. Священническая принадлежность группы также проявляется через требование, чтобы адепт гильдии *бару* был свободен от определенных физических дефектов. Месопотамские тексты предупреждают, что тот, «у кого есть дефекты в глазах или увечья в пальцах, не может приблизиться к месту для гадания через *bārûtu*»[46]. Эти дисквалификации имеют некоторые сходства со священническими правилами, описанными в Книге Левит. Тем не менее, можно заметить, что жречество *бару* отличалось от позднейших израильских священнических моделей, засвидетельствованных в библейских текстах. Поскольку основная функция жрецов *бару* заключалась в предсказании будущего, то есть в распознавании воли богов различными средствами, их также можно рассматривать, используя терминологию Оппенгейма, как оракульных жрецов[47].

Священнические характеристики группы *бару* заключаются и в том, что эта гильдия рассматривалась как священническая организация, связанная особыми правилами *чистоты*. Их риту-

45 Haldar, *Associations of Cult Prophets*, 2.

46 Moore, *The Balaam Traditions*, 42.

47 Oppenheim, *The Interpretation of the Dreams in the Ancient Near East*, 221. Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification", 8.

алы, включающие исследование органов *жертвенных* животных, также могут указывать на их священническую принадлежность[48].

Помня эти священнические функции *бару*, наше исследование теперь должно вернуться к скрижали из Ниневии. Как уже упоминалось ранее, этот текст начинается с утверждения, которое явно связывает седьмого допотопного царя Сиппара с культом солнечного бога Шамаша и его выдающимся древним храмом Эбаббара, расположенным в Сиппаре. В скрижали говорится, что Энмедуранки был назначен солнечным божеством Шамашем в его храм Эбаббара (дом восходящего солнца). Однако она прямо не говорит о священнических обязанностях Энмедуранки в храме и не называет его священником Шамаша.

Тем не менее мотив священства Шамаша появляется в последней части текста (стихи 22–29). Здесь «потомок Энмедуранки» определяется как «длинноволосый иерей», который «может войти в присутствие Шамаша и Адада»:

> Когда прорицатель, специалист по маслу, из древнего рода, потомок Энмедуранки, царя Сиппара, который установил чистую чашу и держал кедровый посох, благословенный священник царя, длинноволосый иерей Шамаша, как созданный Нинхурсаггой, зачатый *nišakku*-священником чистого рода: если он без изъянов в теле и членах, он может войти в присутствие Шамаша и Адада, где проводится осмотр печени и совершается оракул[49].

Хельге Кванвиг отмечает, что в этом разделе текста родословная и легитимность священства прослеживаются до седьмого допотопного царя, поскольку скрижаль указывает, что «процесс передачи будет продолжаться в ряду священнических потомков Энмедуранки[50] до священства времени автора»[51].

48 H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon: A Sketch of the Ancient Civilization of the Tigris-Euphrates Valley* (London: Sidgwick and Jackson, 1962) 347–8.
49 Lambert, "Enmeduranki and Related Matters", 132.
50 Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification", 8.
51 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 188.

Идея, что инициация Энмедуранки в небесном собрании богов может означать начало священнической линии, имеет важное значение для возможной связи этого царя со священническим саном. В этом контексте следует отметить одну важную деталь. Строка 29 из скрижали Ниневии изображает священника без «изъянов в теле и членах», который может приблизиться к присутствию (*ana maḫar*) Шамаша и Адада. Упоминание о «присутствии» (*maḫru*) вызывает интерес, поскольку оно напоминает точную терминологию, использованную в другом тексте, который также описывает приближение Энмедуранки к присутствию обоих богов в небесном мире. В этом тексте Энмедуранки изображен как тот, «кто сидел в присутствии (*maḫar*) Шамаша и Адада, божественных судей»[52].

С учетом этих параллелей можно предположить, что Энмедуранки мог быть воспринимаем авторами текста как небесная модель для земного священства, адепт который в далеком прошлом впервые вошел в присутствие Шамаша и Адада в небесном царстве. В этом контексте земное священство может рассматриваться как земная версия этого небесного прототипа. В этом смысле текст из Ниневии намекает, что нынешние священники являются физическими потомками допотопного царя Энмедуранки[53]. Эта концепция священнического родословия напоминает поздние енохические предания, в том числе засвидетельствованные во 2 Енохе, которые рассматривают земную священническую линию как физическое потомство седьмого патриарха.

52 Lambert, "Enmeduranki and Related Matters", 128 and 130.
53 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 186.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Роли и титулы Еноха в ранних енохических книгах

Наше изучение эволюции преданий, связанных с ролями и титулами седьмого допотопного героя, теперь подводит нас к исследованию этих понятий в ранних енохических источниках, где мы встречаем набор переосмыслений, очень сходных с месопотамскими традициями, рассмотренными в первой главе. В раннем енохическом предании, отраженном в сочинении, полностью сохранившемся только в эфиопском переводе и известном ученым как 1 (Эфиопский) Енох, седьмой патриарх изображен в нескольких ролях, которые демонстрируют поразительное сходство с ролями Энмедуранки. Подобно своему месопотамскому аналогу, патриарх обладает искусством предсказания, умея получать и истолковывать мантические сны. Он представлен как возвышенная фигура, которая посвящается в высшие тайны небесными существами, включая ангелов и самого Бога. Затем он приносит это небесное знание на землю и, подобно царю Энмедуранке, делится им с людьми и своим сыном.

Наше исследование ролей и титулов патриарха, отраженных в ранних енохических текстах, не ставит своей целью исчерпывающее освещение этих концептуальных развитий, а скорее представляет собой набросок, который кратко очертит основные аспекты, касающиеся должностей и наименований главного героя енохической литературы. В рамках нашего ограниченного исследования невозможно отследить все свидетельства, касающиеся ролей и титулов патриарха в ранних материалах периода Второго храма. Для детального анализа этих свидетельств потребовалась бы как минимум монография для каждой роли или титула Еноха. Задача данного исследования гораздо скромнее, так как оно фокусируется только на некоторых свидетельствах, относящихся к основным должностям и наименованиям.

В этом разделе исследования ранних енохических традиций я намеренно буду избегать глубокого анализа ролей и титулов Еноха, представленных во 2 (Славянской) книге Еноха. Хотя некоторые детали, относящиеся к этому апокалипсису, будут упомянуты, систематический разбор ролей и титулов патриарха в славянском апокалипсисе будет предложен в четвертой главе нашего исследования.

Несколько слов следует сказать об изложении ролей и титулов Еноха. Одна из сложностей такой презентации заключается в том, что некоторые роли патриарха имеют сложный характер, ибо они часто объединяют в себе несколько функций, которые могут быть связаны с его другими ролями. Например, роль Еноха как посредника тесно связана с его ролями писца, знатока тайн, свидетеля божественного суда и т. д. Из-за сложного характера некоторых ролей Еноха иногда бывает очень трудно строго разграничить их, так как некоторые их функции могут быть взаимозаменяемыми.

Ситуация становится еще сложнее с титулами. Конкретный титул зачастую зависит от перспектив различных субъектов и сторон, представленных в текстах, — божественных, ангельских и человеческих персонажей, которые по-разному воспринимают должности и деятельность патриарха и, как следствие, называют их по-разному. Некоторые титулы Еноха также имеют многомерный характер, так как одно наименование может включать в себя отсылки к нескольким качествам или ролям патриарха. Описание таких сложностей, связанных с ролями и титулами, неизбежно сопровождается повторениями. По возможности, я постараюсь избегать тавтологии, но следует признать, что повторения неизбежны ввиду чрезвычайно сложного характера изучаемых явлений.

Енох как прорицатель

Первая глава Первой книги Еноха представляет седьмого патриарха в роли, которая заметно отличается от его ролей, описанных в Книге Бытия. 1 Енох 1:1–3 гласит:

> Слова благословения Еноха, которыми он благословил избранных и праведных, которые будут жить в день скорби, когда все злые и нечестивые будут отвержены. И отвечал и сказал Енох — праведный муж, которому были открыты Богом очи, — что он видел на небесах святое видение: его показали мне ангелы, и от них я слышал все, и уразумел, что видел, но не для этого рода, а для родов отдаленных, которые явятся. Об избранных говорил я и об них беседовал со Святым и Великим, с Богом мира, Который выйдет из Своего жилища[1].

Оценивая это свидетельство, Джеймс Вандеркам отмечает, что описание Еноха здесь, по-видимому, раскрывает его в новой роли мантического провидца, «еврейской версии месопотамского прорицателя-царя Энмедуранки»[2]. Принимая эту возможность, Вандеркам обращает внимание на черту, ранее замеченную также и другими комментаторами, а именно, что 1 Енох 1 использует некоторые фразы, заимствованные из рассказов о Валааме в Числ. 22–24. По мнению Вандеркама, в Числ. 22–24 Валаам «явно изображается прорицателем, происходящим из северной области Евфрата»[3], а повествования

1 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 323.

2 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 116. О критике позиции Вандеркама см. A. Bedenbender, "Jewish Apocalypticism: A Child of Mantic Wisdom?" *Henoch* 24 (2002) 189–196, особ. 193. См, также: M. A. Knibb, "Enoch Literature and Wisdom Literature", *Henoch* 24 (2002) 197–203.

3 О связях Валаама с традициями *бару* см. S. Daiches, "Balaam — a Babylonian *Baru*: The Episode of Num 22, 2–4, 24 and Some Babylonian Parallels", in *Hilprecht Anniversary Volume: Studies in Assyriology and Archeology* (Leipzig: Hinrichs, 1909) 60–70; R. Largement, "Les oracles de Bile (am et la mantique suméro-akkadienne", *École des langues orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris: Mémorial du cinquantenaire 1914–64* (Travaux de l'Institut catholique de

этих глав Книги Чисел используют стандартные мантические термины[4].

Вандеркам далее предполагает, что 1 Енох 1:3а, возможно, представляет Еноха как прорицателя-провидца в духе Валаама[5], поскольку оба этих персонажа (Валаам и Енох) «относятся к мантическому контексту, оба говорят под божественным вдохновением в таких обстоятельствах и оба провозглашают будущие благословения народу Божьему и проклятия его врагам»[6].

Важной чертой Еноха в его должности прорицателя, которая указывает на сходство с практиками месопотамских специалистов-гадателей *бару*, является его связь с практикой культивации и толкования мантических снов или онейромантии. Хотя *бару* в основном занимались такими техниками гадания, как леканомантия, орнитомантия (чтение сообщений богов по полету, пению, пятнам и необычной окраске кожи птиц)[7] и либаномантия (чтение предзнаменований по конфигурациям поднимающегося дыма), некоторые исследователи предполагают, что, возможно, от *бару* ожидалось также знание некоторых аспектов онейромантии, хотя это, похоже, не было областью гадания, с которой они были тесно связаны[8].

Халдар, однако, отмечает, что в гадательных ритуалах *бару* мантические сны часто интерпретировались через предзнаменования, связанные с гепатоскопией и другими гадательными техниками[9]. Более того, по его мнению, «*бару* не только толковали сны, но также и получали в них откровения»[10].

Исследования Вандеркама показывают, что практика онейромантии, широко распространенная в месопотамских традициях, играет важную роль в последующих енохических преданиях.

Paris 10; Paris: Bloud et Gay, 1964) 37–50; M. S. Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development* (SBLDS 113; Atlanta: Scholars, 1990).

4 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 116–17.

5 Ibid, 27.

6 Ibid, 118.

7 Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, 43.

8 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 61; Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, 44.

9 Haldar, *Associations of Cult Prophets*, 7.

10 Ibid.

Он указывает на важную деталь, часто встречающуюся в месопотамских материалах: стандартная серия предзнаменований для мантических снов называлась *Зикику*, по имени одного из богов снов, который обычно упоминался в первой строке текста. Этот Зикику считался сыном Шамаша, божества солнца. Другая месопотамская мифологическая фигура, богиня снов Маму, также была тесно связана с Шамашем, считаясь его дочерью[11]. Если учесть, что прототип Еноха Энмедуранки был служителем бога Шамаша, то становится значимым, по крайней мере для понимания енохической онейромантии, что в месопотамских традициях боги снов принадлежали к семье Шамаша, и сам этот бог «сохранял прямой контроль над снами как средством общения между богами и людьми»[12].

Нельзя не заметить, что материалы 1 Еноха постоянно ссылаются на онейромантический опыт патриарха. Когда Енох описывает один из своих снов в Книге Стражей (1 Енох 13:7–9), это описание напоминает модель, часто встречающуюся в онейромантических практиках. Текст гласит: «И я пошел и сел при водах Дана в области Дан прямо (т. е. к югу) от западной стороны Ермона, и читал их просьбу, пока не заснул. И вот нашел на меня сон и напало на меня видение; и я видел видение наказания, которое я должен был возвестить сынам неба и сделать их порицание»[13].

Дэвид Сутер отмечает, что здесь, как и в Книге пророка Даниила, повествование представляет провидца, совершающего ритуал получения оракула через сон у священного источника. Таким образом, псевдоэпиграфический персонаж изображается участвующим в реальном ритуале[14].

Ссылка Сутера на пророка Даниила, другого мудреца, вовлеченного в онейромантические ритуалы, значима для понимания природы и происхождения мантических практик Еноха. Как и

11 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 60.
12 Ibid.
13 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 327.
14 О подобных практиках см.: J. S. Hanson, "Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity", *ANRW* II/23.2 (1980) 1395–1427.

в случае с Енохом, чья ситуация опирается на прототипы месопотамских прорицателей, Sitz im Leben Даниила также, по-видимому, включает эти связи. Джон Коллинз подчеркивает, что легенды двора в Дан. 1–6 также имеют месопотамский контекст. В этих легендах Даниил обучается как вавилонский мудрец и даже, по-видимому, изображается членом гильдии[15]. Несмотря на эту принадлежность, подход Даниила к толкованию мантических снов отличается от известных месопотамских аналогов, в которых эти ритуалы совпадают с другими гадательными техниками, такими как леканомантия[16].

Размышляя над этими отличиями, Коллинз отмечает, что Даниил, подобно Еноху,

> превосходит халдеев в их собственном искусстве толкования снов и загадочных надписей, и делает это благодаря силе Бога Израиля. Даниил, как и Енох, признает сон как средство откровения, но не прибегает к гадательным практикам *бару*. В каждом из этих случаев еврейский пророк или мудрец конкурирует со своими вавилонскими аналогами, принимает некоторые из их предпосылок, но сохраняет отличительную идентичность. Соревновательный аспект менее явно выражен в случае Еноха, но подразумевается сравнением с Энмедуранки[17].

В заключение анализа онейромантического ритуала из главы 13 следует отметить, что в 1 Енохе 13:7–9 термины «сон» и «видение» представляются взаимозаменяемыми[18]. Вандеркам отмечает, что «Енох, которого традиция связывает с мантическими ритуалами, здесь получает знание о будущем через одно из самых популярных гадательных средств»[19].

Другие части 1 Еноха также свидетельствуют о видениях патриарха как о мантических снах. Так, когда в 1 Енохе 83 и 85

15 Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 46.
16 См. A. Bedenbender, "Jewish Apocalypticism: A Child of Mantic Wisdom?" *Henoch* 24 (2002) 189–196, esp. 191–3.
17 Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 46.
18 M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Philadelphia: Fortress, 1974) 1.204.
19 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 134.

седьмой патриарх описывает свои откровения, текст прямо указывает, что эти видения были получены во сне. Эти отрывки также указывают на то, что онейромантические опыты Еноха сопровождали его на протяжении всей его жизни, возможно, даже с ранних дней, которые провидец провел в доме своего деда Малелеила.

Неудивительно, что другие енохические предания, связанные с Книгой Юбилеев и Книгой Исполинов, подчеркивают сны как важное средство для откровений патриарха. Так, в Юбилеях 4:19 упоминается видение, которое Енох получил во сне, в котором он увидел всю историю человечества до ее эсхатологического завершения: «Когда он [Енох] спал, он увидел во сне то, что произошло, и то, что случится — как все произойдет для человечества в течение их истории до дня суда»[20].

Еще одна черта онейромантического опыта Еноха заключается в том, что патриарх не только регулярно сам получал сны, но, как и месопотамские адепты, участвовал в ритуале их толкования для других. Джон Коллинз указывает на важную традицию, засвидетельствованную в Книге Исполинов, которая, по-видимому, подтверждает эту практику. В этом тексте мятежная группа Стражей и Исполинов обращается за помощью к Еноху, «выдающемуся писцу», прося его истолковать тревожный сон, который получил один из Исполинов. Коллинз отмечает, что эта «роль толкователя снов представляет собой интересную связь Еноха с Даниилом и, возможно, отражает реальную практику особого класса мудрецов в древнем Ближнем Востоке»[21].

Онейромантические практики Даниила напоминают те, которые регулярно исполнял Енох, и в том, что оба прорицателя записывали свои сны сразу после их получения. Этот обычай, по-видимому, следует типичному ближневосточному правилу онейромантии, согласно которому прорицатель обычно сначала записывает сон, а уже затем истолковывает его значение.

20 J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (2 vols.; CSCO 510–11, Scriptores Aethiopici 87–88; Leuven: Peeters, 1989) 2.26–27.

21 Collins, "The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", 345.

В месопотамских онейромантических ритуалах сны и видения часто записывались до их интерпретации. Классический пример такой онейромантической практики можно найти в Дан. 7:1, где провидец после получения сна-видения излагает его содержание только после того, как записывает его[22]. Та же практика наблюдается и в ранних енохических рассказах, где Енох привычно записывает откровения, полученные им в видении-сне от ангельских и божественных посредников. Упоминания о небесных и земных скрижалях в месопотамском и енохическом преданиях могут также подразумевать связь этих носителей откровений с вышеупомянутыми мантическими практиками записи снов-видений.

Енох как первородный мудрец

Ученые отмечают, что, возможно, «самой древней характеристикой, связанной с Енохом, является его роль первородного мудреца»[23]. Эта роль патриарха как мудреца, наделенного изначальным знанием и мудростью, часто считается исследователями енохических традиций ключевой для формирования его легендарного образа. Ранние енохические материалы нередко называют мудрость одной из характеристик учения патриарха. Например, в 1 Енохе 82:2–3 говорится о знании, которое Енох передал своему сыну Мафусаилу, как о «мудрости»:

> И теперь, мой сын Мафусаил, я рассказываю тебе все эти вещи и записываю тебе; и я открыл тебе все и дал тебе писания обо всех них (светилах); итак сохрани же, мой сын Мафусаил, писания руки твоего отца, и передай их грядущим родам. Мудрость я дал тебе и твоим детям, и тем твоим детям, которые еще придут, чтобы они передали ее своим детям и грядущим родам до вечности, — имен-

22 «В первый год Валтасара, царя Вавилонского, Даниил видел сон и пророческие видения головы своей на ложе своем. Тогда он записал этот сон, изложив сущность дела».

23 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 149. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1. 204.

> но эту мудрость, превышающую их мысли. И разумеющие ее не будут спать, и будут прислушиваться своим ухом, чтобы научиться этой мудрости, и она понравится тем, которые вкушают от нее, лучше приятной пищи[24].

Хотя отнесение эпитета «мудрость» к учению или личности других возвышенных патриархов и пророков является распространенным в иудейских псевдоэпиграфах и встречается даже в енохических материалах (например, во 2 Енохе 30:12 Адам описывается как обладатель божественной мудрости до его грехопадения), утверждение о вечной природе этой мудрости является редкостью.

Поэтому примечательно, что отрывок из 1 Еноха 82 подчеркивает вечную ценность мудрости патриарха, которая должна передаваться «грядущим родам до вечности». Эта вечная ценность мудрости, переданной седьмым патриархом человечеству, особо подчеркивается в еврейском тексте Сир. 44:16, где Енох определяется как символ особого знания для всех поколений (אות דעת לדור ודור)[25].

Среди других ранних иудейских материалов Книга Юбилеев также упоминает мудрость патриарха. Так, в Юб. 4:17 говорится: «Он [Енох] был первым из людей, рожденных на земле, кто изучил искусство письма, наставлений и мудрости (*waṭebaba*)»[26]. Этот текст также подчеркивает всеведение мудрости патриарха, называя Еноха тем, кто увидел и понял все[27].

Помимо ссылок на роль патриарха как носителя вечной мудрости некоторые енохические материалы раскрывают его уникальный статус как самого мудрого человека среди людей. Одним из таких текстов является 1 Енох 92:1, где он назван «мудрейшим из людей»[28] и писцом мудрости для будущих поколений:

24 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 356.
25 Cairo Genizah MS B Ben Sira 44:16.
26 VanderKam, *Jubilees*, 1.24; 2.25–26.
27 Ibid, 2.27.
28 וחכים אנושא — мудрейший из людей. (4Q212 2:23). García Martínez and Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.442–43.

> «Енох, искусный писец и мудрейший из людей, избранный среди сынов человеческих и судья всей земли»[29].

Кроме презентации титула «мудрейший из людей» этот отрывок также сообщает читателю о сложной природе данной характеристики. Наименование «мудрейший из людей» сопровождается здесь тремя другими титулами, указывая на многогранность роли патриарха как самого мудрого человека; эта роль, по-видимому, переплетается с его другими функциями или даже формируется через них. В связи с этим следует отметить, что хотя роль Еноха как мудреца кажется важной, эта функция представляет собой сложный феномен, который неизбежно включает некоторые из его других ролей — например, знатока тайн, посредника или прорицателя, — которые раскрывают различные аспекты приобретения, обработки и передачи мудрости[30]. Поэтому данное исследование постарается объяснить сложные функции Еноха как мудреца через рассмотрение его деятельности в различных других должностях, таких как писец, знаток тайн и посредник.

Енох как знаток тайн

Хельге Кванвиг отмечает, что роль седьмого патриарха как мудреца нельзя отделить от его экспертизы в небесных тайнах, поскольку «в еврейской традиции Енох прежде всего изображается как первозданный мудрец, раскрывающий божественные тайны»[31].

Мастерство патриарха в небесных тайнах глубоко укоренено в ткани енохического мифа и противопоставлено знанию о небесных секретах, которыми некогда обладали падшие Стражи[32]. Джон Коллинз отмечает «что наиболее значимо, так это то, что в

29 Black, *1 Enoch*, 84.
30 Ludin Jansen, *Die Henochgestalt*, 13.
31 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 27.
32 Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification", 15.

то время, как Енох представлен как раскрывающий божественные тайны, Стражи — это ангелы, которые нисходят, чтобы раскрыть бесполезные тайны[33]. Енох — это человек, который восходит, чтобы получить истинное откровение»[34].

Легенды, повествующие о познаниях патриарха в эзотерических предметах, засвидетельствованы в многочисленных енохических источниках. В Астрономической Книге обладание космологическими и астрономическими тайнами и их раскрытие становятся важной функцией возвышенного Еноха. Истоки этой роли в енохических преданиях можно проследить в 1 Енохе 72:1, 74:2 и 80:1, где патриарх изображается получателем ангельских откровений, которые включают небесные знания об астрономии, метеорологии и календаре. В этой роли Енох остается в большинстве рассказов, связанных с ранним енохическим циклом. В 1 Енохе 41:1 он представлен как тот, кто «видел все тайны небес».

Книга Юбилеев 4:17 также свидетельствует об этой особой роли седьмого патриарха. Значительная часть 2 Еноха повествует о посвящении Еноха в сокровища метеорологических, календарных и астрономических знаний во время его небесного путешествия. Славянский апокалипсис отличается от более ранних материалов тем, что он уделяет особое внимание эзотеризму космологических откровений, демонстрируя тем самым интригующие сходства с более поздними раввинистическими трактовками, акцентирующими внимание на тайнах творения мира или מעשה בראשית. Поздние предания традиции Меркавы также подчеркивают роль Еноха как «Знатока тайн» (יודע רזים). Например, согласно Синопсису § 14 (3 Енох 11:2), Енох-Метатрон способен созерцать «глубокие тайны и чудесные

33 О незаконной передаче небесного знания людям Стражами см. A. Y. Reed, *What the Fallen Angels Taught: The Motif of Illicit Angelic Instruction and the Reception-History of 1 Enoch in Judaism and Christianity* (Ph. D. Dissertation, Princeton University, 2002).

34 Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 49. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982) 93–94.

мистерии»[35]. Мартин Коэн отмечает, что традиция Шиур Кома изображает Метатрона как «раскрывающего самые сокровенные тайны о Божестве»[36].

Несколько замечаний следует сделать относительно источников знаний Еноха. Отрывок из Апокалипсиса Недель (1 Енох 93:2) кратко резюмирует возможные способы, посредством которых патриарх получает эзотерическую информацию[37]. В этом тексте Енох сообщает, что он получил ее согласно тому, что открылось ему в небесном видении, что он узнал из слов святых ангелов и понял из небесных скрижалей. Упоминание этих трех источников подчеркивает, что откровения патриарху были даны на разных уровнях и через различные средства мистического восприятия: видение (созерцание), слышание (устные наставления Бога и ангелов) и чтение (небесные скрижали).

Любопытно, что терминология, связанная с тайнами, начинает играть все более значительную роль на более поздних этапах развития енохической традиции. Если в самых ранних енохических книгах, таких как Астрономическая Книга и Книга Стражей, терминология, связанная с тайнами и мистериями, едва заметна, то в более поздних материалах, таких как Книга Притч, 2 Енох и в материалах, связанных с преданием Меркавы, она становится доминирующей. Эта возрастающая значимость терминологии, связанной с тайнами, может быть проиллюстрирована на примере 2 Еноха. Хотя различные рукописи 2 Еноха известны под разными названиями, большинство из них включают слово «тайны». В некоторых из этих названий «тайны» связываются с книгами Еноха — «Тайные книги Еноха». В других названиях «тайны» связаны либо с Богом («Книга [названная] тайнами Бога, откровение Еноху»), либо с самим Енохом («Книга тайн Еноха»). Эта последовательность в использовании термина «тайны», несмотря на его различное применение к разным

35 P. Alexander "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.264; Schäfer et al., *Synopse*, 8–9.

36 Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 127.

37 Collins, "The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", 345.

субъектам, указывает на то, что авторы текста рассматривали мотив тайн как центральную тему апокалипсиса.

Наконец, стоит отметить, что роль Еноха как посвященного в высшие тайны Вселенной может быть косвенно отражена в его имени. Хотя было предложено несколько этимологий имени патриарха, многие ученые считают, что оно может быть связано с еврейским корнем חנך в значении «обучать», «посвящать» или «инициировать» (Втор. 20:5; 3 Цар. 8:63; 2 Пар. 7:5)[38].

Енох как писец

Этот раздел, посвященный функциям седьмого патриарха в его роли писца, уместно начать с отрывка из 2 Еноха 22, где содержится описание посвящения патриарха в эти обязанности. Эта инициация происходит у Престола Славы, когда Бог повелевает архангелу Веревеилу дать Еноху перо, чтобы он мог записывать тайны, объясняемые ему ангелами. Подобная роль Еноха, отраженная в славянском апокалипсисе, появляется уже в самых ранних енохических текстах[39]. Фрагменты Книги Исполинов называют Еноха выдающимся писцом[40]. В Юбилеях 4:17 он упоминается как тот, кто «изучил искусство письма, наставления и мудрости и записал в книге знамения неба»[41]. В традиции Меркавы Енох-Метатрон также изображается как писец, имеющий место, а позднее даже трон в небесной сфере.

Тема писарских функций Еноха-Метатрона становится важным мотивом и в более поздних раввинистических рассказах, где, согласно в. Хагига 15а, привилегия сидеть рядом с Богом была дарована исключительно Метатрону благодаря его роли писца, так как ему было позволено сидеть и записывать заслу-

38 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 11. Grelot, "La légende d'Hénoch", 186; Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 41–43.

39 W. Adler, *Time Immemorial: Archaic History and Its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus* (Dumbarton Oaks Studies 26; Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989) 105.

40 García Martínez and Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.411.

41 VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.25–6.

ги Израиля. Таргум Псевдо-Ионатана на Быт. 5:24 описывает Метатрона как Великого Писца (ספרא רבא)[42].

Важным аспектом ранних изображений Еноха в этой роли является то, что он представлен в роли как небесного, так и земного писца, то есть того, кто не только записывает сообщения от своих небесных наставников, но и составляет прошения по просьбе существ из низших миров, например, падших Стражей и Исполинов, которые просят его о посредничестве. Небесная и земная стороны обязанностей Еноха как писца раскрывают сложный характер этой важной роли, включающей разные функции, которые ожидались от писца в Древнем Востоке[43].

Кроме собственно писарской деятельности эта профессия предполагала также умение понимать различные алфавиты и языки, так как обязанности писца требовали мастерства в копировании письменных материалов. Позднее станет очевидна значимость этого аспекта писарской деятельности Еноха в его взаимодействии с небесными скрижалями, которые он часто читает и время от времени копирует. Еще одна грань обязанностей патриарха, связанная с его участием в ситуации со Стражами и Исполинами, подчеркивает сходство его функций с деятельностью судебного писца, который занимается разре-

42 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992) 36.

43 О писцах в Месопотамии и Иудее см. M. Bar-Ilan, "Writing in Ancient Israel and Early Judaism: Scribes and Books in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Period", in: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism in Early Christianity* (eds. M. J. Mulder and H. Sysling; CRINT 2.1; Philadelphia: Fortress, 1989) 21–38; J. Blenkinsopp, "The Sage, the Scribe, and Scribalism in the Chronicler's Work", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, 307–315; J. J. Collins, "The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, 343–354; P. R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Louisville: Westminster, 1998) 74–88; L. R. Mack-Fisher, "The Scribe (and Sage) in the Royal Court at Ugarit", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, 109–115; D. E. Orton, *The Understanding Scribe: Matthew and the Apocalyptic Ideal* (JSNTSup 25; Sheffield: JSOT Press, 1989); A. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees* (Edinburgh: T&T. Clark, 1989); C. Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (JSOTSup 291; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); E. E. Urbach, *The Halakha, Its Sources and Development* (Yad La-Talmud; Jerusalem: Massada, 1960).

шением споров и написанием петиций[44]. Коллинз отмечает: «Енох, по-видимому, моделируется по образу знакомой фигуры писца, чье мастерство в письме придает ему значение не только как посреднику, но и в юридических вопросах»[45].

Еще одной деталью, свидетельствующей о многогранной природе роли писца, является то, что эту должность невозможно отделить от его посвящения в небесное знание. В ранних енохических традициях эти две функции представляются взаимосвязанными. Мотив посвящения в тайны как начало писарской деятельности занимает существенное место в Астрономической Книге, самом раннем енохическом произведении. Та же особенность прослеживается в материалах об Энмедуранки, где посвящение провидца совмещено с передачей ему скрижали и стилоса.

Джеймс Вандеркам отмечает, что Астрономическая Книга не только развивает несколько черт патриарха, кратко упомянутых в пятой главе Книги Бытия, но и приписывает ему совершенно новую роль переписчика ангельских откровений[46]. Вандеркам указывает, что начало этой новой деятельности можно проследить в одном из важных свидетельств Астрономической Книги, где Енох предстает в своем новом небесном сане. В 1 Енохе 74:2 патриарх изображается как тот, кто записывает инструкции ангела Уриила о тайнах небесных светил и их движений: «И все показал мне святой ангел Уриил, который служит вождем всех их (светил); и я описал все ее (луны) положения, как показал их мне, и описал ее месяцы, как они бывают, и появление ее света до истечения пятнадцати дней»[47].

Едва ли случайно, что здесь именно ангел Уриил выступает как тот, кто посвящает Еноха в его писарскую должность, ибо этот ангел сам часто изображается в енохических преданиях как небесный писец.

Позднее в Астрономической Книге (1 Енох 81:6) Уриил советует патриарху записать знания, полученные в небесной сфере,

44 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 101.
45 Collins, "The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", 344.
46 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 104.
47 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 352.

чтобы Енох мог поделиться ими со своими детьми во время своего предстоящего посещения земли. Записи, сделанные патриархом на небесах, таким образом, играют важную роль в передаче небесных тайн человечеству в целом, а особенно его сыну Мафусаилу, который, подобно сыну Энмедуранки в месопотамских преданиях, занимает особое место в посреднической деятельности седьмого допотопного героя. Этот мотив появляется вновь в 1 Енохе 82:1, когда Енох заверяет своего сына Мафусаила, что написал для него книгу.

Удивительно, что, несмотря на многочисленные упоминания писательской деятельности патриарха, Астрономическая Книга не называет Еноха писцом. Этот титул с различными вариациями, однако, встречается в других ранних енохических книгах, включая Книгу Стражей, Послание Еноха и Книгу Исполинов. В этих произведениях писарские обязанности патриарха сопровождаются различными обозначениями, которые включают такие почетные звания, как «писец праведности», «выдающийся писец» и «умелый писец».

Писец праведности

Появление титулов писца в енохических преданиях можно проследить уже в Книге Стражей, где Енох носит несколько таких обозначений. Хотя в 1 Енохе 12:3 патриарх скромно называет себя писцом, в 1 Енохе 12:4 и 15:11 другие персонажи называют его почетным званием «писец праведности», который, согласно Милику, может быть связан с арамейским термином ספר קושטא[48]. Стоит отметить, что в ранних енохических материалах возвышенные писарские звания патриарха никогда не исходят прямо из его уст, а всегда произносятся различными клиентами, пользующимися плодами его писарского мастерства. Поэтому закономерно, что упоминания титула «писец

48 J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976) 191. G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch I: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001) 65.

праведности» сосредоточены в повествовании, посвященном миссии Еноха к группе Стражей.

В 1 Енохе 12:3–4 верные Стражи небес просят патриарха пойти к их мятежным собратьям, чтобы объявить им о предстоящем наказании за их беззакония, совершенные на земле. Верные ангелы обращаются к патриарху как к «писцу праведности»: «И едва я, Енох, прославил великого Господа и Царя мира, как меня призвали стражи — меня Еноха писца, — и сказали мне: Енох, писец правды! иди, возвести стражам неба»[49].

Глава 13-я 1 Еноха изображает патриарха как того, кто передает весть о грядущем наказании Азазелю и другим падшим Стражам. Испуганные Стражи просят помощи у патриарха в написании петиции к Богу с просьбой о прощении. С помощью Еноха петиция подготовлена, и во время ее чтения патриарх впадает в мантический сон, в котором видит ответ на петицию в форме видения Божьего гнева. Впоследствии, в 1 Енохе 14, подчеркивается, что прошение Стражей не будет удовлетворено и что они будут заключены в подземные тюрьмы на все дни вечности. Енох затем отправляется к Престолу Бога, где сам Творец называет его «правéдным мужем» и «писцом праведности», объясняя патриарху историю мятежной ангельской группы: «И Он отвечал и сказал мне Своим словом: слушай! не страшись, Енох, праведный муж и писец правды; подойди сюда и выслушай Мое слово!» (1 Енох 15:1)[50].

Важно отметить, что титул «писец праведности» появляется в повествовании, связанном с группой падших ангельских существ и праведным человеком, которому суждено играть роль их посредника перед Богом. Вполне возможно, что данный титул отражает не только роль возвышенного Еноха как эксперта в писарском деле, но и его другие роли, такие как праведник, знаток «тайн праведности» и свидетель Божьего суда. Кристина Шамс отмечает, что титул «писец праведности» подразумевает, что «Енох не рассматривался просто как профессиональный

49 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 326.
50 Там же, 328.

писец»[51]. По ее мнению, этот титул используется «в сочетании с другими качествами этой личности. Скорее всего, мастерство Еноха в письме и чтении, а также его репутация праведного человека, то есть его учение и знание праведности и Божьего праведного суда, объединены в его составном титуле "писец праведности"»[52].

Составной характер эпитета «писец праведности» можно дополнительно проиллюстрировать упоминанием другого раннего иудейского псевдоэпиграфа, Завета Авраама, где титул Еноха как «писца праведности» связан с его ролью свидетеля Божьего суда. В редакции В Завета Авраама 11:2–4 говорится следующее: «И Михаил сказал Аврааму: "Видишь судью? Это Авель, который первым засвидетельствовал, и Бог привел его сюда, чтобы он судил. А тот, кто предоставляет свидетельства, — учитель неба и земли и писец праведности, Енох. Ибо Господь послал их сюда, чтобы они записали грехи и праведные дела каждого человека" (В 11:2–4)»[53]. Интересно, что Завет Авраама связывает титул писца с ролью Еноха как «учителя неба и земли», что подчеркивает значимость учения патриарха не только для жителей земли, но и для обитателей небес, то есть ангелов.

Следует отметить, что в предыдущих исследованиях ученые пытались объяснить этимологию титула «писец праведности» через связь с праведностью Еноха. Так, Милик связывает этот титул с обозначением Еноха как праведного человека. Он указывает, что эпитет «писец праведности» может подчеркивать моральные качества Еноха, что согласуется с упоминанием патриарха как «праведного человека» в 1 Енохе 1:2[54]. Джордж Никельсбург также обращает внимание на возможную связь титула «писец праведности» с многочисленными аналогиями в еврейских текстах греко-римского периода. Он особенно

51 C. Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (JSOTSup 291; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 94.
52 Ibid.
53 E. P. Sanders, "Testament of Abraham", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.900.
54 Milik, *The Books of Enoch*, 262.

Издательство благодарит директора
«Музея истории фотографии Санкт-Петербурга»
Дмитрия Шнеерсона
за поддержку наших издательских планов

Зав. редакцией Инна Аблина
Перевод Лика Калигина
Корректор Ярослава Терещенкова
Художник Григорий Златогоров
Верстка Константин Москалев

На обложке иллюстрация из книги
Christian Knorr von Rosenroth, Kabbala Denudata
(Sulzbach, 1677–78)

Орлов А. А.

Традиция Еноха-Метатрона; пер. с англ. Л. Калигиной — Иерусалим: Библиотека Михаила Гринберга, 2025. — 432 с.

ISBN 978-965-93110-6-4

Настоящее издание представляет фундаментальное исследование преданий о центральном персонаже иудейской мистической традиции — верховном ангеле Метатроне. Книга исследует истоки образа Метатрона в рассказах о седьмом допотопном патриархе Енохе, прослеживая развитие образа великого ангела от его корней в месопотамских традициях и апокалиптических текстах Второго храма, и далее в более поздних раввинистических источниках и материалах литературы Чертогов, где Енох часто открыто отождествляется с Метатроном. Исследование показывает, что переход от фигуры патриарха Еноха к фигуре ангела Метатрона произошел уже в материалах периода Второго храма, а именно, во Второй (Славянской) книге Еноха — иудейском апокалипсисе, традиционно датируемом первым веком н. э. Книга будет интересна и полезна богословам, библеистам, религиоведам, историкам культуры, а также самому широкому кругу читателей.

ISBN 978-965-93110-6-4

© Mohr Siebeck, 2005
© А. А. Орлов, 2025
© Библиотека М. Гринберга, 2025

Посвящается
моим родителям

Содержание

Предисловие к английскому изданию 13

ВВЕДЕНИЕ

Ранний еврейский мистицизм 15
Славянские псевдоэпиграфы 25
2 Енох и ранний еврейский мистицизм 36
Какие связи стоит рассмотреть? 45

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
Эволюция ролей и титулов седьмого допотопного героя в месопотамских и енохических источниках и преданиях традиции Меркавы

ГЛАВА ПЕРВАЯ
Роли и титулы седьмого допотопного героя в месопотамских источниках: История царя Энмедуранки

Энмедуранки как прорицатель 52
Энмедуранки как знаток тайн 55
Энмедуранки как посредник 58
Энмедуранки как писец 60
Энмедуранки как священник 63

ГЛАВА ВТОРАЯ
Роли и титулы Еноха в ранних енохических книгах

Енох как прорицатель 68
Енох как первородный мудрец 73
Енох как знаток тайн 75
Енох как писец 78
Писец праведности 81
Выдающийся писец 84
Умелый писец? 86

Енох как посредник ... 87
Посредничество в знании ... 90
Посредничество в божественном суде: Ходатайство Еноха за Стражей 94
Посредничество в божественном суде: Енох как эсхатологический свидетель ... 98
Енох как небесный священник ... 101
Титулы Еноха в Книге Притч ... 109
«Праведный» ... 110
«Помазанник» ... 111
«Избранный» ... 112
«Сын человеческий» ... 113
Взаимозависимость четырех титулов и их идентификация с Енохом в Книге Притч ... 115

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Роли и титулы Еноха-Метатрона в Сефер Хейхалот и других материалах

Имя Метатрон ... 127

«Старые» роли и титулы

Метатрон как писец ... 133
Метатрон как знаток тайн ... 138
Метатрон как посредник ... 142
Посредничество в знании ... 142
Посредничество в божественном суде ... 145
Заступничество ... 145
Свидетельствование ... 148
Посредничество божественного присутствия и власти ... 151
Священнические и литургические роли Метатрона ... 152

«Новые» роли и титулы

Метатрон как Князь божественного Лица ... 162
Метатрон как Князь Мира ... 169
Метатрон как Князь Торы ... 172
Метатрон как Юноша ... 175
Метатрон как Малый YHWH ... 179
Метатрон как Мера Бога ... 186
Заключение ... 190

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Роли и титулы Еноха-Метатрона во 2 Енохе

«Новые» роли и титулы ... 197
Слуга божественного Лица ... 197
Юноша ... 202
Управляющий порядком на земле ... 205
Наместник Бога? ... 208
Небесный двойник ... 212
Прометая ... 222

«Старые» роли и титулы

Прорицатель ... 228
Посредник ... 229
Посредничество в Божьем суде ... 232
Посредничество божественного Присутствия ... 235
Знаток тайн творения ... 236
Камни ... 242
Адоил и Арухаз: этимология имен ... 246
Священнические и литургические роли ... 249
Писец ... 253
Заключение ... 256

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Полемики с традициями небесных посредников и их роль в эволюции ролей и титулов Еноха во 2 Енохе

ГЛАВА ПЯТАЯ

Адамические полемики во 2 Енохе и титулы Еноха-Метатрона «Юноша», «Князь мира», «Искупитель мира» и «Мера Господа»

Функция адамической традиции во 2 Енохе ... 261
Царь Земли ... 265
Ангельское почитание ... 269
Юноша ... 273
Мотив голода ... 277

Мотив божественного Лица 279
Елей с Древа Жизни 280
Тот, кто отнял грехи человечества 283
Роль Еноха-Метатрона как Меры Бога в традиции Шиур Кома и во 2 Енохе 286
Телесность прародителя 288
От четырех концов света 292
Мера божественного тела 296
Телесное восхождение 299
Адам и Енох: «Два владычества» на небесах 300
Два тела, созданные по подобию третьего 304
Заключение 304

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Моисеевские полемики во 2 Енохе и титул Еноха-Метатрона «Князь божественного Лица»

Ранние енохические полемики против Моисея и его откровения .. 306
Контратака моисеевской традиции 314
Моисеевская полемика во 2 Енохе: новая стратегия 332
Образ Лица 336
«Я тот, кто видел Лицо Господа» 340
Мотив опасности 342
Моисеевская символика стояния и образ Сар ха-Паним 343
Лучезарный лик Еноха 347
Образ руки 349
Откровение Еноха: Новая Книга Бытия? 352
Тора Еноха 354
Передача писаний Еноха и община его откровения 355
Моисей как младший двойник Еноха-Метатрона: раввинистические источники и тексты литературы Чертогов 359
Заключение 364

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Ноахические полемики и датировка 2 Еноха

Жертвоприношения Ноя 368
Ной как основатель жертвенных установлений 370
Ной и божественные откровения 373

Ной как мост через Потоп 375
Рождение Ноя 376
Сын Ноя 382
Цель полемики 383
Споры о датировке 386
Ноахические полемики и датировка текста 397

Заключение 400

Библиография 403
I. Словари 403
II. Источники 403
III. Исследования 408
Список рукописей 2 Еноха и их обозначения 430
Об авторе 431

Предисловие к английскому изданию

Данное исследование является результатом многолетней работы. На разных этапах исследования и написания множество людей помогали направлять и формировать содержание этих страниц. Мой интерес ко 2 Еноху проявился уже в 1994 году, во время моего обучения в Абилинском Христианском Университете. Иэн Фэйр, декан Колледжа библейских исследований при Абилинском Христианском Университете, оказал неоценимую помощь в моей адаптации к американской академической среде. Я выражаю свою благодарность Иэну и его жене Джун за их любовь, дружбу и поддержку. Друзья и коллеги в Абилинском Христианском Университете — Фред Акино, Крейг Черчилль, Эверетт Фергюсон, Гэри Оливер, Андре Реснер и Джеймс Томпсон — оказывали всевозможную поддержку во время моей начальной работы над 2 Енохом.

Мое участие в группе по изучению раннего еврейского и христианского мистицизма при Обществе библейской литературы сыграло важную роль в развитии моего методологического подхода. Я благодарен Эйприл ДеКонник, Джиму Давиле, Криспину Флетчер-Луи, Ярлу Фоссуму, Чарльзу Гишену, Ребекке Лессес, Андреи Либер, Крису Моррей-Джонсу, Филу Мунуа, Алану Сигалу и Майклу Стоуну за многие содержательные беседы о различных аспектах раннего еврейского мистицизма и иудейских псевдоэпиграфов.

Поскольку эта работа основывается на докторской диссертации, принятой в Университете Маркетт в октябре 2003 года, я хотел бы поблагодарить своих наставников и коллег в Маркетте за их поддержку. Среди них я хочу особенно отметить о. Джозефа Мюллера S.J., Шэрон Пейс и Джона Шмитта, которые сделали много ободряющих, глубоких и проницательных замечаний к различным

частям данного исследования. Особую благодарность я выражаю о. Александру Голицыну, который пригласил меня в докторскую программу Университета Маркетт и предоставил мудрое руководство на этом пути. Он особенно помог мне в понимании более широкого исторического и богословского контекста славянских псевдоэпиграфов и их связи с восточнохристианской мистикой. Огромная благодарность моему научному руководителю Дейрдре Демпси. Ее мудрость, терпение, искренний интерес и выдающееся знание семитских языков и традиций внесли неоценимый вклад в мою работу.

Я благодарен Франку Андерсену, который щедро поделился со мной микрофильмами и фотографиями неопубликованных славянских рукописей 2 Еноха. Он предоставил ценные рекомендации в вопросах, касающихся славянского текста 2 Еноха, и прочитал финальную версию работы, дав важные замечания. Также я выражаю признательность Олегу Макарьеву, который читал диссертацию на разных этапах ее развития и предложил многочисленные конструктивные решения. Я также хочу поблагодарить Богдана Букура, Драгоша Джулею и Сьюзен Рэмси за их полезные рекомендации.

Я хочу выразить признательность профессору Мартину Хенгелю, профессору Петеру Шеферу и доктору Георгу Зибеку за принятие данной работы в серию «Тексты и исследования по древнему иудаизму». Профессор Шефер внимательно прочитал раннюю версию рукописи и помог улучшить разделы, посвященные материалам традиции Хейхалот. Я благодарен ему за его искренние советы. Также я выражаю благодарность доктору Хеннингу Зебритцки и госпоже Ильзе Кениг за их помощь, терпение и профессионализм при подготовке книги к публикации.

Я посвящаю эту книгу своим родителям, моей матери Раисе Орловой и памяти моего отца Александра Орлова.

Милуоки.
Синаксис святых Архангелов, 2004
А. А. Орлов

Введение

Ранний еврейский мистицизм

Хотя настоящее исследование сосредоточено главным образом на корнях предания об ангеле Метатроне, эту еврейскую традицию невозможно полностью понять без обращения к ее более широкому богословскому и историческому контексту, включающему религиозное движение, известное как ранний еврейский мистицизм. Поэтому исследование должно начаться с уточнения некоторых понятий и позиций, касающихся этого более широкого религиозного явления.

Современная научная дискуссия об истоках, целях и содержании раннего еврейского мистицизма начинается с работ выдающегося еврейского ученого прошлого века Гершома Шолема. Его глубокие и порой парадоксальные исследования ранних иудейских эзотерических традиций демонстрируют поразительный контраст с предыдущей научной парадигмой исследования иудаики конца XIX и начала XX столетий, выраженной в так называемом движении *Wissenschaft des Judentums*[1],

[1] В своей книге *Основные течения в еврейской мистике* Шолем подчеркивает негативное отношение этого научного направления к иудейской мистике в целом и к каббале в частности, говоря следующее: «великие еврейские ученые прошлого столетия, чья концепция еврейской истории продолжает доминировать в наши дни, такие умы, как Грец, Цунц, Гейгер, Луцато и Штайншнайдер, не испытывали, мягко выражаясь, большой симпатии к каббале. Чуждая и отталкивающая, она являла собой воплощение всего того, что противостояло их собственным воззрениям и мировосприятию, господство которых они надеялись установить в современном иудаизме. Она была препятствием на их пути, союзницей сил и тенденций, отвержение которых составляло предмет гордости для того еврейства, которое видело, пользуясь выражением Штайншнайдера, свою главную задачу в

которое понимало раннюю иудейскую мистику как религиозный феномен, основанный на идеях поздних и внешних по отношению к иудаизму[2]. В своем главном научном труде, *Основные течения в еврейской мистике*, а также в своих других публикациях[3] Шолем пытается прояснить корни ранней иудейской мистической традиции на базе новой методологии, которая, в отличие от подхода *Wissenschaft des Judentums*, старается понять эту традицию как подлинно иудейское богословское течение с глубокими и древними корнями в библейской и апокалиптической литературе. Задача Шолема была отнюдь не проста. В своей речи, произнесенной по случаю вручения ему Ротшильдовской премии, он говорит о трудностях этого нелегкого проекта реконструкции истории ранней иудейской мистики, указывая на разнородную и фрагментарную природу дошедших до нас письменных свидетельств этой традиции[4].

устройстве достойных похорон иудаизму. Этим объясняется отрицательное отношение этих ученых к роли мистики в еврейской истории. Несомненно, что их позиция, отнюдь не чисто научная, была позицией воина в разгар схватки с опасным противником, еще исполненным силы и жизни. Таким противником было хасидское движение». Г. Шолем, *Основные течения в еврейской мистике* (Москва–Иерусалим: Гешарим, 2004) 36.

2 Так, например, один из представителей движения *Wissenschaft des Judentums*, Генрих Грец рассматривал литературу Хейхалот как довольно позднее явление, которое, по его мнению, нужно датировать концом геонического периода. Он понимал литературу Чертогов как своего рода «коллекцию плохо понятых агадических традиций и иудейских, христианских и мусульманских фантазий, облеченных в мистическую многозначность и ложно принимаемых за откровение». H. Graetz, *History of the Jews* (6 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1894) 3.153.

3 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1941); idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, [1960] 1965); idem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York: Schocken Books, 1969); idem, *Kabbalah* (New York: Dorset Press, 1987); idem, *Origins of the Kabbalah* (Princeton: Princeton University Press, 1990). Полная библиография работ Шолема может быть найдена в следующих публикациях: F. Scholem and B. Yaron, "Bibliography of the Published Writings of Gershom G. Scholem", in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem on his Seventieth Birthday* (Jerusalem: Magnes, 1967) 199–235; M. Catane, *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem presented to Gershom G. Scholem on the Occasion of His Eightieth Birthday* (Jerusalem: Magnes, 1977).

4 J. Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (New York: New York University Press, 1987) 2–3.

Публикации Шолема представляют собой серию успешных и иногда не совсем успешных попыток связать ранние иудейские мистические предания, отраженные в таких апокалиптических памятниках эпохи Второго храма, как 1 Енох, 2 Енох и Откровение Авраама, с более поздними традициями, подобной же природы, зафиксированными в раввинистических произведениях и литературе Хейхалот[5]. Здесь нужно подчеркнуть, что Шолем рассматривал все эти три стадии эволюции ранней иудейской мистики (апокалиптическую, раввинистическую и Хейхалот) как части одного большого религиозного движения, обозначаемого им как традиция Меркавы (Божественной Колесницы). По его мнению, мистические спекуляции, обнаруживающиеся в иудейской апокалиптике, представляют собой начальную фазу в развитии этого важного религиозного направления. В работе *Основные течения в еврейской мистике* он говорит об этом так:

> Это совершенно верно, и этого самого по себе достаточно, чтобы доказать преемственность мысли о Меркаве на всех трех этапах ее развития: от тайных молитвенных собраний древних апокалиптиков через спекуляции по поводу Меркавы известных нам законоучителей Торы до мистики Меркавы позднеталмудического и послеталмудического периодов, как она отражается в сохранившейся литературе. Мы усматриваем здесь определенное религиозное движение, сам факт существования которого решительно опровергает тот укоренившийся предрассудок, что все творческие религиозные силы ранней апокалиптики были без остатка поглощены и переработаны народившимся христианством[6].

Как мы видим, Шолем рассматривал раввинистические свидетельства и литературу Хейхалот как последующие фазы в

5 О текстах и переводах литературы Небесных Чертогов (Хейхалот) см. P. Schäfer, with M. Schlüter and H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981); P. Schäfer et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (4 vols.; TSAJ, 17, 22, 29, 46; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987–95).

6 Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 79.

довольно протяженной истории традиции Меркавы, истоки которой могут быть найдены уже в ранних апокалиптических произведениях. В противовес исследователям *Wissenschaft des Judentums*, которые обычно датировали книги литературы Чертогов концом геонического периода, он настаивал на более раннем времени создания этих произведений во время талмудического периода или даже периода таннаев.

Шолем пытался доказать, что литература Хейхалот имеет глубинную связь с ранними апокалиптическими произведениями через их особую общую образность, а именно через символизм Престола, который, по его мнению, представляет собой одну из центральных тем концептуальной вселенной традиции Божественной Колесницы. В *Основных течениях* он говорит о том, что …

> … древнейшая еврейская мистика — это мистика Престола. Сущность ее заключается не во всепоглощающем созерцании истинной природы Бога, но в лицезрении Его явления на Престоле, как оно описано Иезекиилем, и в познании тайн Божественного Престола. Этот мир означает для еврейского мистика то же, что плерома, «полнота», сфера Божественного света с ее потенциями, эонами, архонтами и господствами — для греческих и ранних христианских мистиков этого периода, известных в истории под именами гностиков и герметиков. Руководствуясь теми же мотивами, что и они, еврейский мистик, однако, пользовался для описания своих видений языком, созданным в мире его собственных религиозных идей. Предсущий Престол Божий, воплощающий и олицетворяющий все формы творения, был и целью, и предметом его мистического видения. Начиная с 14-й главы эфиопской книги Еноха, которая содержит самое раннее во всей литературе описание Престола, следует длинный ряд различнейших мистических документов, замыкающийся экстатическими описаниями мира Престола в сочинениях визионеров Меркавы[7].

7 Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 79.

Шолем также полагал, что другое важное связующее звено между литературой Хейхалот и ранними иудейскими апокалипсисами — это то, что оба этих течения были выражениями подлинного мистического опыта. Он утверждал, что произведения литературы Чертогов представляют собой …

> … не мидраши. Они не истолковывают библейские стихи. Это особый жанр литературы, преследующий свою собственную цель. В основном это описание подлинного религиозного опыта, который не нуждается в санкции Библии. Одним словом, они относятся к той же категории, что апокрифические и апокалиптические тексты, а не традиционный мидраш. Правда, видение мира Божества, составляющее главную тему этих сочинений, первоначально проистекало из стремления превратить то, на что в Библии имелось лишь случайное указание, в непосредственно личное переживание. Основные категории мысли, появившиеся в описании Меркавы, точно так же заимствованы из библейского источника. Но, несмотря на все это, мы имеем здесь совершенно новое и самобытное духовное и религиозное настроение. Лишь на позднейших стадиях развития движения, характеризующихся его постепенным упадком, в этих сочинениях наблюдается возврат к экзегезе как таковой[8].

Шолем видел мистику Хейхалот как неотъемлемую часть традиции небесных путешествий, начало которой, по его мнению, может быть возведено к небесным вознесениям патриархов и пророков, описанных в ранних иудейских апокалиптических произведениях.

Однако, несмотря на ту важную роль, которую ранние апокалиптические и псевдоэпиграфические тексты играют в шолемовской концепции истории ранней иудейской мистики, его публикации, к сожалению, не содержат всестороннего и тщательного анализа этих произведений эпохи Второго храма[9].

8 Там же, 82.

9 Нежелание и неспособность Шолема углубиться в детальный анализ ранних апокалиптических произведений, таких как 1 Енох, 2 Енох, Откровение Авраама и 4 Эзра, литературных монументов наиважнейших для его

Исследование этих важнейших ранних апокалиптических памятников, которые, по мнению Шолема, играли такую первостепенную и формативную роль в появлении и кристаллизации иудейской мистики, играет в его книгах очень незначительную роль, будучи сведенной к нескольким несистематическим замечаниям[10]. Подобная неспособность текстуально доказать на пространном материале присутствие развернутой системы иудейских мистических представлений в ранних псевдоэпиграфах привела к тому, что последующие критики его теорий были вынуждены концентрироваться в основном либо на раввинистических свидетельствах традиции Меркавы, либо на текстах литературы Хейхалот, рассматривая эти своды как первые систематические выражения концептуального мира ранней иудейской мистики[11]. Отсутствие тщательной текстуальной аргументированности в шолемовских теориях о ранних истоках традиции Меркавы в иудейских памятниках, предшествующих Мишне, было одной из главных причин, почему его научные позиции касательно возникновения, целей и содержании ран-

теорий, которые он часто цитирует в своих работах, вполне объяснимы, так как сфера его экспертизы была не в текстах периода Второго храма, а в более поздней раввинистической литературе.

10 Показательно, что Шолем сам признает свое отсутствие интереса и желания исследовать иудейские псевдоэпиграфы эпохи Второго храма. Так, в *Основных течениях* он прямо говорит об этом: «я не намерен отводить много места гипотезам о корнях еврейской мистики и ее связи с эллинско-восточным синкретизмом, как бы заманчиво это ни казалось. Я также не собираюсь рассматривать многие псевдоэпиграфические и апокалиптические произведения наподобие эфиопской книги Еноха и 4-й книги Эзры, которые, бесспорно, содержат элементы еврейской мистики. Влияние, оказываемое этими книгами на дальнейшее развитие еврейской мистики, очевидно; но я в основном ограничусь анализом сочинений, которым в литературе о еврейской религиозной истории еще не уделялось должного внимания». Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 75.

11 Это смещение исследовательского внимания отражает не просто предпочтения критиков Шолема, но имплицитно подчеркивает также его собственную научную перспективу, в которой ранние мистические свидетельства, найденные в апокалиптических текстах, не исследовались в их собственном контексте, но рассматривались с точки зрения более поздних концепций, найденных в раввинистических материалах или литературе Хейхалот.

ней иудейской мистики подверглись такой яростной критике в недавних научных дискуссиях.

Детальный разбор позиций Шолема по этим вопросам был предложен в публикациях Петера Шефера[12], Дэвида Халперина[13] и других ученых[14], критика которых во многом проистекала из более раннего анализа представленного в работах Иохана Майера[15] и Эфраима Урбаха[16]. Критики Шолема нашли неубедительным его положение о том, что ранние дохристианские апокалиптические произведения и поздние раввинистические свидетельства традиции Меркавы представляет собой мистические предания одной природы. Порицатели шолемовских теорий указывают на факт того, что раввинистические свидетельства о Деянии Меркавы на самом деле ничего не говорят

12 P. Schäfer, "Prolegomena zu einer kritischen Edition und Analyse der Merkava Rabba", *FJB* 5 (1977) 65–99; idem, "Die Beschwörung des sar ha-panim, Kritische Edition und Übersetzung", *FJB* 6 (1978) 107–45; idem, "Aufbau und redaktionelle Identität der Hekhalot Zutarti", *JJS* 33 (1982) 569–82; idem, "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature", *JSJ* 14 (1983) 172–81; idem, "Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur", in: P. Schäfer, *Hekhalot-Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 250–76, особ. 258, 264–65; idem, "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism. Gershom Scholem Reconsidered", in: *Hekhalot-Studien*, 277–95; idem, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992) 150–55.

13 D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven: American Oriental Society, 1980); idem, "A New Edition of the Hekhalot Literature", *JAOS* 104.3 (1984) 543–552; idem, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 359–63.

14 P. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch", *JJS* 28 (1977) 173–80; M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: Oxford University Press, 1993) 106–14; idem, "The Experience of the Visionary and the Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul", *Semeia* 36 (1986) 97–111; idem, "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World", in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (ed. J. J. Collins and M. Fishbane; Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995) 123–37, особ. 126–28; M. D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996) 29; 153–57; 170–72; 210–12.

15 J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (Kairos 1; Salzburg: Müller, 1964) 128–146.

16 E. E. Urbach, "The Traditions about Merkavah Mysticism in the Tannaitic Period", in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends* (ed. E. E. Urbach et al; Jerusalem: Magnes, 1967) 1–28 [на иврите].

нам о реальном мистическом опыте и, скорее всего, являются просто своего рода интерпретациями предания о Божественной Колеснице из первой главы Книги пророка Иезекииля. Один из критиков, Дэвид Халперин, особо подчеркивает, что «описания символики Меркавы, найденные в произведениях периода таннаев, не сопровождаются какими бы то ни было мистическими практиками, и они не представляют собой какое-то тайное эзотерическое учение. Они всего лишь публичные разъяснения видений пророка Иезекииля, которые сопровождали чтение первой главы книги этого пророка в синагоге на Шавуот»[17].

Халперин видит эти раввинистические переосмысления предания Меркавы как тесно связанные с экзегетическими традициями круга Шавуот, в которых интерпретация первой главы Книги пророка Иезекииля была объединена с Синайскими нарративами, изображавшими Моисея как вознесшегося на небеса и получившего там Тору, несмотря на протесты ангелов. Халперин настаивает на том, что эти традиции круга Шавуот имели первостепенное формативное значение для символизма образа так называемого Князя Торы — ангельского персонажа, игравшего важную концептуальную роль в богословской системе литературы Чертогов.

Далее критики Шолема обращают внимание на то, что, сходно талмудическим спекуляциям о Меркаве, литература Чертогов, по-видимому, тоже представляет собой экзегетические произведения, а не описания подлинного опыта небесных путешествий. Петер Шефер указывает на то, что литература Хейхалот не дает нам никаких намеков на то, что небесные путешествия в действительности имели место, или на то, что они практиковались как мистический опыт[18].

Гипотеза Шолема о том, что описания небесного восхождения и мистика Престола занимали центральное место в традиции Меркавы и литературе Хейхалот, также породила мощную

17 Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 182.
18 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 155.

волну критических замечаний. Так, например, Шефер отмечает, что каждый, читающий тексты литературы Чертогов непредубежденно и без влияния шолемовских схем, только с большим трудом может прийти к заключению, что небесные путешествия представляют собой главную тему этой литературы[19]. Далее он указывает на то, что в большинстве текстов литературы Хейхалот традиция небесных путешествий явно уступает символике магических формул и заклинаний. По мнению Шефера, «вся эта литература пронизана такого рода заклинаниями и … объектом этих магических формул почти всегда являются ангельские существа, которые призваны помочь визионерам в их углубленном изучении Торы»[20].

Здесь также важно отметить, что, несмотря на тот большой научный вклад, который исследования Шефера, Халперина и других шолемовских критиков внесли в дело более глубокого понимания раввинистической мистики и мистики литературы Хейхалот, — их работы, по моему мнению, оказали крайне негативное влияние на изучение ранних мистических традиций, существующих в апокалиптических и псевдоэпиграфических материалах. Это произошло потому, что эти критические исследования хронологически сместили понятие *ранней* иудейской мистики, связав его почти полностью с *поздними* раввинистическими и Хейхалот-свидетельствами, таким образом отделив их от мистических преданий периода Второго храма своего рода концептуальной и методологической пропастью.

Критика теорий Шолема, таким образом, привела к радикальному изменению приоритетов в изучении ранней иудейской мистики. Главный центр внимания этих исследований оказался теперь смещенным с ранних псевдоэпиграфических материалов к литературе Хейхалот в попытке доказать ее концептуальную независимость от ранних апокалиптических традиций. Эта научная тенденция является, по моему мнению, глубоко проблематичной. Ведь даже если литература Чертогов и

19 Schäfer, *Gershom Scholem Reconsidered*, 6.
20 Ibid.

имеет свою собственную уникальную символическую систему, отличную от концептуального мира ранних апокалиптических преданий, — это само по себе не должно вести к автоматическому исключению этих ранних свидетельств из реестра истории иудейской мистики. Очевидно, что, несмотря на свое важное место в истории иудейской мистики, литература Хейхалот, тем не менее, не может служить своего рода эталоном для оценки всех иудейских мистических свидетельств на их принадлежность более широкой традиции. Здесь важно отметить тот факт, что и сама литература Хейхалот, как было уже отмечено многими учеными, не представляет собой однородного целого и должна быть понимаема как многообразие теологических пластов с множественными концептуальными и символическими центрами. Так, в своей критике методологических подходов Шолема и Халперина Петер Шефер подчеркивает, что «оба подхода страдают оттого, что они пытаются найти одно-единственное объяснение для всей литературы Чертогов … таким образом, игнорируя чрезвычайно сложную картину взаимоотношений разных пластов традиций в каком бы то ни было тексте. Но литература Хейхалот не представляет собой единства и поэтому не может быть объяснена однозначно»[21].

Как мы видим, одним из последствий критики шолемовских позиций в научной литературе последнего времени стало то, что в изучении ранней иудейской мистики образовалась определенная концептуальная и методологическая пропасть между свидетельствами раввинистической литературы и литературы Хейхалот с одной стороны и преданиями ранних апокалиптических текстов — с другой. В этой научной перспективе мистика литературы Хейхалот, равно как и раввинистическая мистика, оказались почему-то никак не связанными больше с дохристианскими иудейскими апокалипсисами и стали теперь пониматься как совершенно отличное явление со своим собственным уникальным концептуальным миром.

21 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 152.

Славянские псевдоэпиграфы

Как уже упоминалось, Шолем считал, что еврейская псевдоэпиграфическая литература была одним из важных источников развития мистики Меркавы и Хейхалот. В своих работах он уделял особое внимание псевдоэпиграфическим текстам, связанным с енохической традицией. Шолем считал ранние енохические материалы, особенно такие произведения, как 1 (Эфиопская) книга Еноха и 2 (Славянская) книга Еноха, текстами, которые содержали самые ранние формулировки еврейских мистических преданий[22]. Шолем считал, что «один факт остается несомненным: основные темы поздней мистики Меркавы уже занимают центральное место в этой древнейшей эзотерической литературе, лучше всего представленной Книгой Еноха»[23].

Он также указывал на другие псевдоэпиграфические материалы, такие как Четвертая книга Эзры и Откровение Авраама, которые, наряду с енохической литературой, содержат концепции и образы, сыгравшие важную роль в развитии позднего еврейского мистицизма. Он подчеркивал, что влияние этих псевдоэпиграфических текстов «на последующее развитие еврейского мистицизма нельзя упускать из виду», так как они «несомненно содержат элементы еврейской мистической религии»[24].

Значительное свидетельство, которое никогда не исследовалось систематически в недавних дискуссиях о происхождении раннего еврейского мистицизма, исходит от ряда ранних еврейских псевдоэпиграфических материалов, сохранившихся исключительно в славянских переводах[25]. Эти тексты включают

22 Об этом см. также G. W. E. Nickelsburg, "Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee", *JBL* 100 (1981) 575–600, esp. 581–2.

23 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 43.

24 Ibid, 40.

25 Об особенностях бытования ветхозаветных псевдоэпиграфических текстов и фрагментов в славянском литературном окружении см. А. А. Орлов, *Ветхозаветные псевдоэпиграфы в славянской традиции* (Москва: Институт Святого Фомы, 2020).

2 (Славянскую) книгу Еноха, Откровение Авраама и Лествицу Иакова, в которых можно обнаружить следы ранних еврейских мистических преданий[26]. Эта группа еврейских псевдоэпигра-

26 О мистических традициях в этих текстах см. P. Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch", *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.247–248; idem, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch", *Biblical Figures Outside the Bible* (ed. M.E. Stone and T.A. Bergen; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) esp. 102–111; C. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT 2/50; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992) 109–114; idem, "Beobachtungen zum Midrash vom 'Leben Henochs,'" *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig* 10 (1996) 44–83; A. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC 33; Leiden: Brill, 1996); M. Himmelfarb, "Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses", *Mysteries and Revelations; Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (eds. J.J. Collins and J.H. Charlesworth; JSPSup., 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 79–90; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1955) esp. 5.161–64; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU 14; Leiden: Brill, 1980) 50–51; J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985); idem, "Colossians 1,15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism", *NTS* 35 (1989) 183–201; idem, *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1995); M. Idel, "Enoch is Metatron", *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240; J. Kugel, "The Ladder of Jacob", *HTR* 88 (1995) 209–27; H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973) esp. 52–63; W.O.E. Oesterley and G.H. Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinic and Mediaeval Judaism* (New York: Macmillan, 1920) esp. 236; A.A. Orlov, "Titles of Enoch-Metatron in 2 Enoch", *JSP* 18 (1998) 71–86; idem, "Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch", *Henoch* 22.1 (2000) 45–62; idem, "Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition", *SBLSP* 39 (2000) 130–47; idem, "Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch", *JSJ* 31 (2000) 23–38; idem, "The Origin of the Name 'Metatron' and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", *JSP* 21 (2000) 19–26; idem, "The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob", in: *Of Scribes and Sages* (2 vols; ed. C.A. Evans; London: T&T Clark, 2004) 2.59–76; A. Orlov and A. Golitzin, "'Many Lamps Are Lightened from the One': Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies", *VC* 55 (2001) 281–298; M. Philonenko, "La cosmogonie du 'Livre des secrets d'Hénoch,'" *Religions en Egypte: Hellénistique et romaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969) 109–16; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*; idem, *Origins of the Kabbalah*; idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*; idem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah* (New York: Schocken, 1991).

фов с загадочной историей передачи, не оставившей следов в греческом или других языках, кроме славянского, кажется, имеет высокоразвитую мистическую образность, которая выделяет ее из свода ранних псевдоэпиграфических текстов[27].

Эти тексты никогда не изучались как группа с целью выявления их возможных связей с ранним еврейским мистицизмом. Хотя Хуго Одеберг, Гершом Шолем и Итамар Грюнвальд время от времени упоминали эти источники в своих исследованиях, указывая на определенные многообещающие аллюзии, которые, по их мнению, связывают эти псевдоэпиграфы с образами и концептуальным миром позднейших материалов традиций Меркавы и Хейхалот, критики подхода Шолема часто игнорировали эти важные свидетельства. Но даже в предыдущих исследованиях Одеберга, Шолема и Грюнвальда, несмотря на их формальное признание важности этих псевдоэпиграфических текстов для истории раннего еврейского мистицизма, присутствие еврейских мистических мотивов в славянских псевдо-эпиграфах никогда не изучалось систематически.

Эта ситуация, по моему мнению, скорее всего, возникла из-за того, что ученые, серьезно занимающиеся изучением раннего еврейского мистицизма, исторически не имели мотивации работать со славянскими переводами ранних еврейских текстов. Основным препятствием, конечно, был славянский язык, который большинством ученых воспринимался как «эзотерический».

Представляется, что одной из важных задач в прояснении истоков раннего еврейского мистицизма является систематическое исследование таких текстов, как 2 Енох, Откровение Авраама и Лествица Иакова, и осознание их роли в формировании образов и концепций последующего еврейского мистицизма.

Следует отметить, что 2 Енох, Откровение Авраама и Лествица Иакова представляют собой уникальную группу источников, объединенных особым теофаническим и посредническим

27 См. Orlov, "The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob", 2.59–76.

символическим языком, который, по моему мнению, отличается как от ранних апокалиптических и псевдоэпиграфических текстов, так и от позднейших материалов литературы Хейхалот. В этой группе материалов можно увидеть свидетельство утерянного религиозного и литературного развития, которое вполне могло представлять важный переходный этап, служа своего рода мостом от матрицы ранней еврейской апокалиптики, проявленной с особой ясностью в раннем енохическом цикле, к матрице ранней еврейской мистики, проявившейся в раввинистических материалах о Деянии Меркавы и в литературе Хейхалот.

В своем исследовании я попытаюсь проиллюстрировать этот переходный характер свидетельств славянских псевдоэпиграфов на примере традиции Метатрона, отраженной во 2 Енохе. Концепции и образы этого предания в славянском апокалипсисе показывают, что 2 Енох занимает промежуточное положение между апокалиптикой эпохи Второго храма и мистикой Хейхалот, тем самым демонстрируя свою собственную уникальную форму, которую можно назвать, «прото-Хейхалот» матрицей.

Подобно некоторым текстам Хейхалот, славянский Енох уже использует концепцию Метатрона и его позднейших титулов, таких как «Юноша», которые отсутствуют в ранних енохических текстах, но занимают видное место в таких произведениях литературы Чертогов, как Сефер Хейхалот, Хейхалот Раббати и других материалах. В отличие от текстов Хейхалот, однако, 2 Енох не сосредоточен на заклинаниях, не содержит магического содержания и ставит образы восхождения провидца в центр своего повествования.

2 Енох и ранний еврейский мистицизм

Как уже отмечалось, Шолем полагал, что концептуальное ядро самых ранних еврейских мистических переосмыслений находится в литературном своде, связанном с енохическими преданиями. Он также неоднократно обращал внимание своих

читателей на один из таких енохических текстов — ранний еврейский апокалипсис, сохранившийся полностью только в своем славянском переводе и известный нам как Вторая (Славянская) книга Еноха.

2 Енох — это еврейский псевдоэпиграф, традиционно датируемый первым веком н. э. Центральной темой текста является небесное восхождение седьмого патриарха Еноха и его последующая метаморфоза у Престола Славы. Образ Еноха как провидца, развиваемый во 2 Енохе, представляется более сложным и многогранным, чем он изображен в ранних енохических источниках эпохи Второго храма, собранных в Первой книге Еноха. Впервые в енохической традиции делается попытка представить Еноха не просто как человека, взятого на небеса и превращенного в ангела, но как небесное существо, возвышенное над ангельским миром[28].

В этом концептуальном переходе можно найти истоки другого образа Еноха, очень отличающегося от ранней енохической литературы, который был развит гораздо позже в раввинистической мистике Меркавы и литературе Хейхалот — образа высшего ангела Метатрона, Князя божественного Присутствия. Фигура возвышенного Еноха, представленная во 2 Енохе, позволяет предположить более раннюю дату возникновения традиции Метатрона и перенести начало этой традиции из раввинистической эпохи в период Второго храма. Настоящее исследование будет сосредоточено на установлении таких ранних корней традиции Метатрона во 2 Енохе.

28 Об этом см. J. R. Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron", *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; JSJSup 63; Leiden: Brill, 1999) 9–15; C. H. T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT 2/94; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 151; M. Knibb, "Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls", *DSD* 2 (1995) 177–80; D. W. Suter, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (SBLDS 47; Missoula: Scholars Press, 1979) 14–23; J. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71", *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (eds. J. H. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 182–3.

Несмотря на вышеупомянутые свидетельства, указывающие на возможные связи между 2 Енохом и традицией Метатрона, большинство исследователей избегали дальнейшего изучения этих концептуальных параллелей. Это объясняется главным образом через их приверженность традиционному взгляду на 2 Еноха как на псевдоэпиграфическое свидетельство ранней, доравви нистической литературы о Енохе, аналогичное 1 Еноху и енохическим фрагментам из Кумрана. Они очень скептически относились к «мистическим» характеристикам 2 Еноха, включая возможные следы традиции Метатрона.

В XX веке очень немногие исследования пытались установить связи между 2 Енохом и традицией Метатрона. Такие исследования, как правило, проводились в рамках более широких изысканий возможных параллелей между 2 Енохом и более поздним еврейским мистицизмом. Хотя традиционная точка зрения утверждала, что предание о Метатроне сформировалось значительно позже и принадлежит раввинистической эпохе, определенные черты образа Еноха, обнаруженные во 2 Енохе, побудили нескольких ученых задуматься о связях между 2 Енохом и традицией Меркавы. Подробный анализ этих исследований будет представлен позже, а пока приведем лишь их краткий обзор.

В своем новаторском исследовании еврейских преданий Луи Гинзберг обратил внимание на некоторые сходства между традициями, содержащимися во 2 Енохе и поздними еврейскими мистическими свидетельствами. Несмотря на несистематический характер комментариев Гинзберга, они, тем не менее, представляют собой важные наблюдения относительно «мистических» характеристик 2 Еноха.

Гинзберг отмечает, что выражение «Бог поставил его перед лицом Своим», найденное во 2 Енохе 67:2, может быть связано с «обычным обозначением Еноха-Метатрона как Князя Лица в гаонической мистике»[29]. Однако, будучи очень осторожным исследователем, Гинзберг позже добавляет, что этот параллелизм может быть спорным. Его исследования также указывают на важные сходства между превращением Еноха в ангела во 2 Енохе и подобными же описаниями преображения адептов в литературе Хейхалот[30].

29 Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 5.161.

К сожалению, после этих многообещающих замечаний Гинзберг не продолжил изучение дальнейших параллелей между 2 Енохом и еврейским мистицизмом. Его комментарии оставляют впечатление, что он, по сути, был настроен весьма пессимистично относительно возможной связи между 2 Енохом и более поздними еврейскими мистическими преданиями. В своей великой компиляции иудейских преданий он отмечает, что «не может быть сомнений в отсутствии литературной связи между так называемыми раввинистическими книгами о Енохе и псевдоэпиграфами под тем же именем. Это очевидно любому, кто знаком с обеими традициями»[31].

Но были и эксперты, которые считали по-другому. Так, Хуго Одеберг, возможно, стал первым ученым, указавшим на то, что описания небесных титулов Еноха во 2 Енохе являются наиболее важным свидетельством связи этого апокалипсиса с традицией Меркавы. Несмотря на явные недостатки издания самого текста 3 Еноха, подготовленного Одебергом, его исследование этого произведения тем не менее содержит очень важные наблюдения о возможных связях между 2 Енохом и мистикой Меркавы.

Анализ Одеберга образа Еноха во 2 Енохе и в одном из текстов традиции Чертогов, известном как Сефер Хейхалот, или 3 Енох, показывает, что 2 Енох занимает промежуточное положение между ранней енохической литературой, с одной стороны, и литературой Чертогов — с другой. Одеберг отмечает, что 2 Енох, «говоря метафорически, находится на прямой линии, соединяющей 1 Енох с 3 Енохом»[32].

Одеберг отмечает, что в то время, как 1 Енох сосредоточен на видениях патриарха, во 2 Енохе концептуальный центр

30 Ibid, 5.163.
31 Ibid.
32 Odeberg, *3 Enoch*, 1.61.

смещается на «идею превращения Еноха в высшее небесное существо»[33]. Одеберг подчеркивает, что эта образность еще не так развита во 2 Енохе, как это будет сделано в 3 Енохе. По его мнению, во 2 Енохе седьмой патриарх, несмотря на свой статус архангела, все еще занимает место ниже Михаила и находится по левую руку Господа[34]. Несмотря на его многообещающие инсайты о связи между 2 Енохом и Сефер Хейхалот, Одеберг тем не менее приходит к выводу, что в этом апокалипсисе нет следов отождествления Еноха с Метатроном.

Гершом Шолем также пытался исследовать взаимосвязи между 2 Енохом и более поздними еврейскими мистическими переосмыслениями, включая свидетельства литературы Хейхалот. В своей книге *Основные течения в еврейской мистике* Шолем рассматривал 2 Енох как один из главных свидетелей развития концепций и образов традиции Меркавы в псевдоэпиграфах, наравне с такими произведениями, как 1 Енох и Откровение Авраама[35].

В работе *Еврейский гностицизм* он также указывает на ряд параллелей между 2 Енохом и преданиями традиции Меркавы, особенно в символике небесного восхождения Еноха и ангельской литургии[36]. В книге *О мистической форме Бога* он отмечает интересные концептуальные сходства между 2 Енохом и традицией Шиур Кома, которая часто ассоциируется с преданиями о Метатроне. Рассматривая эти влияния, Шолем привлекает внимание к выражению «объятие Господа», найденное в описании божественного Лица во 2 Енохе, которое, по его мнению, демонстрирует сходство с терминологией традиции Шиур Кома[37].

Исследования Итамара Грюнвальда об апокалиптике и мистике Меркавы также включают важное обсуждение характеристик традиции Меркавы во 2 Енохе. Грюнвальд подчеркивает,

33 Odeberg, *3 Enoch*, 1.61.
34 Ibid.
35 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 67.
36 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 17, 30.
37 Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, 29.

что некоторые детали восхождения Еноха, а также описание содержания семи небес обнаруживают множество параллелей с такими текстами литературы Чертогов, как Видения Иезекииля, Сефер Хейхалот и Сефер ха-Разим.

Он также указывает на некоторые сходства в описании Рая, который во 2 Енохе расположен на третьем небе. Грюнвальд обращает особое внимание на символику Древа Жизни в 8-й главе 2 Еноха, которое текст обозначает как место, «где Господь пребывает, когда восходит в Рай»[38]. Грюнвальд отмечает, что эта традиция может «относиться к первоначальному месту пребывания Шехины, прежде чем она вознеслась на небеса из-за грехов человечества»[39]. Он отмечает, что 5-я глава Сефер Хейхалот (Синопсис §§ 7–8)[40] выражает схожую идею. Грюнвальд также обращает внимание на мистические характеристики видения Адама в 31-й главе 2 Еноха, где Бог оставляет для первого человека небо открытым, чтобы тот мог видеть ангелов, поющих триумфальную песнь. По мнению Грюнвальда, встреча Еноха с устрашающим «хладным» ангелом в 37-й главе представляет собой еще один пример тесной связи славянского апокалипсиса с традицией Меркавы.

Следует отметить, что анализ Грюнвальда можно рассматривать как продолжение исследовательского подхода Шолема. Грюнвальд развивает несколько идей Шолема, в частности его гипотезу о тесной терминологической связи между 2 Енохом и традицией Шиур Кома. Грюнвальд также утверждает, что описание метаморфозы Еноха на седьмом небе может рассматриваться как отличительный вклад 2 Еноха в предание Меркавы. В этом контексте он обращает особое внимание на рассказ о снятии с Еноха его «земных риз» и его преображении в светоносное существо[41].

38 Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 50.
39 Ibid.
40 Здесь и далее термин «Синопсис» относится к своду отрывков литературы Хейхалот, опубликованных в P. Schäfer, with M. Schlüter and H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981).
41 Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 51.

В своем введении к английскому переводу Сефер Хейхалот в первом томе *Old Testament Pseudepigrapha* Филип Александер делает несколько важных наблюдений о возможной связи между 2 Енохом и преданием об ангеле Метатроне. Он поддерживает ранее выраженное мнение Шолема и Одеберга о том, что «2 Енох в некотором смысле даже ближе к 3 Еноху, чем 1 Енох»[42]. Чтобы доказать это, Александер показывает, что космология семи небес, представленная во 2 Енохе, является фундаментальной для традиции Меркавы и может быть найдена в таких текстах, как Видения Иезекииля и Сефер ха-Разим. Александер также отмечает близкие параллели между 2 Енохом и Сефер Хейхалот. Согласно его интерпретации, путешествие Еноха через семь небес к Престолу Бога имеет множество поразительных параллелей с восхождением рабби Ишмаэля в 3 Енохе. Особенно проницательным является предположение Александера о том, что преображение Еноха во 2 Енохе 22 является ближайшим аналогом вне литературы Меркавы к метаморфозе Еноха в 3 Енохе 3–15 (Синопсис §§ 4–19)[43]. Эти наблюдения о сходстве между 2 Енохом и традицией Меркавы логически вытекают из ранее сделанного Александером важного методологического вывода, выраженного в его эссе *Исторический контекст еврейской книги Еноха*. Там он утверждает, что ангельское преображение Еноха во 2 Енохе было необходимым эволюционным шагом к развитию образа Еноха-Метатрона в литературе Хейхалот. Он далее отмечает, что «если бы такое развитие не произошло, Енох не мог бы быть отождествлен с ангелом Метатроном»[44]. В то же самое время Александер указывает на некоторые очевидные различия между 2 Енохом и более поздней символикой касающейся Метатрона, подчеркивая, что расплывчатость образа ангельского преображения Еноха во 2 Енохе резко контрастирует с детализированным описанием, отраженным в 3 Енохе. Однако он заключает, что

42 Ibid, 247.
43 Alexander, "3 Enoch", 248.
44 P. Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", *JJS* 28 (1977) 160.

«если бы мистики Хейхалот получили енохические предания, подобные тем, что отражены во 2 Енохе 22, они могли бы легко интерпретировать их как указание на то, что Енох был превращен в архангела»[45].

Майкл Мах в своей статье, опубликованной в *Энциклопедии апокалиптики*, отмечает, что «по сравнению с преданиями, включенными в Первую книгу Еноха, 2 Енох демонстрирует серию значительных изменений в нашем понимании раннего мистицизма и его возможных апокалиптических корней»[46]. Так же, как и Филип Александер, Мах обращает внимание на систему семи небес, отраженную во 2 Енохе, которая, по его мнению, является фундаментальной для некоторых произведений литературы Чертогов. Он утверждает, что путешествие Еноха явно структурировано в соответствии с системой семи небес, отмечая: «то, что в 1 Енохе изображается как путешествия в различных направлениях во время одного и того же небесного восхождения, теперь систематизировано в модель семи небес»[47]. Мах также указывает на важность возвышения Еноха над ангельской сферой и его установления по правую руку от Бога. Он отмечает, что «возвышение до ранга, превосходящего ангелов, а также возможность воссесть по правую руку от Бога имеют свои параллели в преображении и возведении Еноха-Метатрона, как это изображено в 3 Енохе»[48].

Несмотря на важность вышеперечисленных исследований для изучения развития традиции Меркавы, они не приводят убедительных доказательств существования традиции Метатрона во 2 Енохе. Кажется, что это происходит, главным образом, потому, что подавляющее большинство этих исследований исходит из предположения, что традиция Метатрона является относительно поздним феноменом, обычно связываемым с раввинистическими переосмыслениями. Хотя некоторые из этих ученых

45 Ibid, 161.
46 M. Mach, "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?" in: *The Encyclopedia of Apocalypticism* (3 vols.; ed. J. J. Collins; New York: Continuum, 1998) 1.229–264, esp. 251.
47 Mach, "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism", 251.
48 Ibid.

допускали возможность того, что еврейский мистицизм сам по себе имеет очень ранние библейские и псевдоэпиграфические корни, они воздерживались от признания того, что традиция Метатрона могла возникнуть в эпоху Второго храма.

Какие связи стоит рассмотреть?

Однако остается вопрос: какие именно черты в псевдоэпиграфических текстах, таких как 2 Енох, могли бы однозначно указывать на сходство с более поздними еврейскими мистическими традициями, включая предания, отраженные в литературе Хейхалот? Ученые долгое время пытались исследовать возможные нити, связывающие эти два проявления еврейской литературной традиции. Как уже отмечалось, например, Гершом Шолем считал символику божественного Престола ключевой нитью, связывающей ранние материалы о Енохе с более поздними материалами Хейхалот. Дэвид Халперин указывает на другую важную связь, соединяющую ранние псевдоэпиграфические материалы с более поздними мистическими свидетельствами. Это идея о том, что событие на Синае и видение Меркавы представляют собой два аспекта одной реальности и должны интерпретироваться вместе[49].

Одна из сложностей в установлении связи между ранними апокалиптическими текстами и более поздними материалами традиции Хейхалот заключается в неопределенности концептуальных центров в этих типах религиозной литературы. Исследования Дэвида Халперина и Петера Шефера[50], на мой взгляд, правильно указывают на трудности в определении подобного концептуального центра в рассказах литературы Хейхалот, поскольку они часто представляют собой странную смесь гимнов, заклинаний и коротких повествований, которые, кажется, собраны без какого-то определенного порядка

49 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 114.

50 См. также J. Dan, *Jewish Mysticism: Late Antiquity* (2 vols; Northvale: Jason Aronson, 1998) 1.233.

и цели[51]. В этих повествованиях читателям часто приходится самостоятельно находить «объединяющий принцип, если он существует»[52]. То же самое можно обнаружить в ранних псевдоэпиграфических материалах, которые также свидетельствуют о текучести концептов и образов, наблюдаемых на различных стадиях развития ранних еврейских апокалиптических и мистических преданий.

Ранее упоминалось, что в последние десятилетия дискуссии о цели и природе раннего еврейского мистицизма в основном вращались вокруг таких важных дихотомий, как восхождение адепта против заклинаний Князя Торы или реальные переживания против интерпретаций. Однако очевидно, что поиск новых сравнительных характеристик между ранними псевдоэпиграфическими текстами, содержащими мистические свидетельства, и более поздними материалами литературы Чертогов должен продолжаться.

В моей статье «Титулы Еноха-Метатрона во 2 Енохе»[53], опубликованной в 1998 году, я попытался исследовать одну такую возможную группу характеристик. Статья фокусируется на изучении небесных ролей и титулов Еноха-Метатрона, которые играют одинаково важную роль как в ранних рассказах о Енохе, так и в материалах литературы Хейхалот. Особенность этих ролей и титулов, которая делает их надежными индикаторами перехода от традиции Еноха к традиции Метатрона, заключается в том, что каждая из этих традиций оперирует своим набором ролей и титулов. Так, ранние предания о Енохе делают акцент на таких ролях или титулах седьмого патриарха, как прорицатель, писец, мудрец, провидец, свидетель божественного суда в поколении Потопа и посланник к Стражам и Исполинам. Поздний еврейский мистицизм представляет Еноха-Метатрона в другом наборе ролей и титулов, изображая его как Князя Торы,

51 P. Schäfer, "Research on Hekhalot Literature: Where Do We Stand Now?" in: *Rashi 1040–1990: Hommage Ephra m E. Urbach* (ed. G. Sed-Rajna; Paris: Cerf, 1993) 231.

52 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 367.

53 Orlov, "Titles of Enoch-Metatron in *2 Enoch*", 71–86.

Князя божественного Присутствия, Меры Господа, Князя Мира и Юношу. Лишь несколько титулов общие для обеих традиций. Но даже в тех ролях, которые, по-видимому, разделяются обеими традициями, таких как священническая роль Еноха-Метатрона или его роль как эксперта в божественных тайнах, можно увидеть значительную эволюцию функций между ранними енохическими рассказами и преданиями Меркавы.

Любопытно, что титулы Еноха, найденные во 2 Енохе, несмотря на раннюю датировку этого псевдоэпиграфа эпохой Второго храма, демонстрируют близкую связь с титулами Метатрона, встречающимися в материалах литературы Хейхалот и раввинистических источниках. Эти титулы помогают отличить 2 Еноха от других ранних енохических псевдоэпиграфов, поскольку большинство из этих титулов не встречается в 1 Енохе, Книге Юбилеев и Книге Исполинов.

К сожалению, вопрос о происхождении и развитии небесных ролей и титулов божественных и ангельских персонажей, встречающихся в раннем еврейском мистицизме, последовательно игнорируется в современных исследованиях. Все внимание в этой области сосредоточено только на одном титуле, часто приписываемом Метатрону в литературе Чертогов, а именно, на титуле Князя Торы[54]. Тем не менее подобное внимание к концепции Князя Торы в недавних научных дебатах о цели и происхождении раннего еврейского мистицизма может косвенно указывать на важность образности небесных титулов для богословской структуры литературы Хейхалот в целом. Однако, несмотря на жаркие споры о символике Князя Торы, другие небесные титулы Метатрона, встречающиеся в раввинистических источниках и текстах литературы Чертогов, такие как Юноша, Князь Мира и Князь божественного Лица, не получили равного научного внимания. У нас до сих пор нет систематического исследования происхождения и возможных концептуальных корней этих титулов, хотя очевидно, что титул Князя Торы не является самостоятельным в трактатах Хейхалот,

54 M. D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996) 53ff.

а тесно переплетается с другими обозначениями Метатрона, такими, например, как Юноша.

Широкое применение символики небесных ролей и титулов ангельских персонажей в различных писаниях традиции Хейхалот демонстрирует значимость этой образности в богословской системе литературы Чертогов. Можно сказать, что небесные титулы Метатрона представляют собой одну из основных концептуальных областей для этого свода литературы. Сефер Хейхалот дает систематическую презентацию небесных ролей и титулов Еноха-Метатрона. Это произведение содержит подробные описания таких важных титулов, как Юноша, Князь Мира, Князь Торы и Князь божественного Лица, среди многих других. Эти традиции не ограничиваются исключительно материалами, связанными с 3 Енохом, но широко распространены в других источниках литературы Чертогов, включая Хейхалот Раббати (где такие титулы, как Юноша и Князь Торы, применяются к Метатрону), Хейхалот Зутарти и Меркава Рабба. Некоторые из вышеперечисленных титулов также применяются в этих материалах и к другим ангельским фигурам.

Как уже отмечалось, титулы патриарха, найденные в славянском апокалипсисе, отличаются от тех, которые засвидетельствованы в более ранних писаниях о Енохе, и демонстрируют близкое сходство с титулами Метатрона, которые появляются в некоторых источниках литературы Чертогов. Тем не менее образы, найденные в славянском псевдоэпиграфе, не столь развиты, как в трактатах Хейхалот, и, по-видимому, представляют собой промежуточную стадию эволюции от традиции Еноха к традиции Метатрона. В своем исследовании небесных титулов седьмого патриарха я постараюсь изучить эту эволюцию от Еноха к Метатрону, надеясь понять, к какой конкретной стадии этого перехода могут относиться титулы, найденные во 2 Енохе.

Наше исследование будет включать анализ небесных титулов Еноха и Метатрона в ранних традициях о Енохе, во 2 Енохе, а также в раввинистических источниках и литературе Хейхалот. Этот обзор покажет, что более поздняя раввинистическая образность небесных титулов Метатрона возникла из ранних концептуальных определений, уже засвидетельствованных во

2 Енохе. Исследование продемонстрирует, что развитие образов небесных ролей и титулов во 2 Енохе представляет собой своего рода концептуальный мост между ранними апокалиптическими рассказами и более поздними раввинистическими источниками и преданиями литературы Хейхалот. На этом пути 2 Енох стоит как концептуальный форпост, благодаря которому ранняя апокалиптическая образность обретает свою новую, отличительную форму, которую мы называем матрицей «прото-Хейхалот». Таким образом, важный переход от ранних ролей Еноха к более поздним ролям Метатрона уже происходит в тексте 2 Еноха. В исследовании также будет показано, что полемика с традициями возвышенных патриархов и пророков играет важную роль, содействующую этому переходу от Еноха к Метатрону во 2 Енохе[55].

Первая часть исследования будет посвящена анализу ролей и титулов Еноха, начиная с их месопотамских прототипов и заканчивая функциями и обозначениями Метатрона в литературе Хейхалот.

В первой главе я предлагаю анализ ролей и титулов седьмого допотопного героя, отраженных в месопотамских преданиях о царе Энмедуранки.

Во второй главе я обсуждаю эволюцию ролей и титулов седьмого патриарха в ранних енохических материалах, включая Астрономическую Книгу, Книгу Стражей, Книгу Сновидений, Послание Еноха, Книгу Притч, Книгу Юбилеев, Апокриф Книги Бытия и Книгу Исполинов. 2 Енох исключается из этого анализа и рассматривается отдельно в четвертой главе.

В третьей главе я анализирую роли и титулы Еноха-Метатрона в Сефер Хейхалот и других мистических и раввинистических источниках. Здесь я утверждаю, что еврейская мистическая традиция оперирует двумя наборами небесных ролей и титулов Метатрона: «старым» кластером, который схож с енохическими и месопотамскими аналогами, и «новым» комплектом, который не засвидетельствован в месопотамских и ранних енохических материалах. В этом разделе демонстрируется, что понимание небесных ролей и титулов имеет ключевое значение для постижения эволюции традиции Еноха-Метатрона, поскольку в раввинистических источниках и текстах литературы Хейхалот информация о возвышенном ангеле представлена главным образом через раскрытие его титулов, ролей и соответствующих им ситуаций.

55 A. Orlov, "'Noah's Younger Brother': Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch", *Henoch* 22 (2000) 259–73; idem, "Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch", *JSJ* 31 (2000) 23–38.

В четвертой главе я исследую роли и титулы Еноха-Метатрона, отраженные во 2 Енохе. Этот обзор указывает на то, что большинство титулов и ролей Метатрона, засвидетельствованных в раввинистических источниках и преданиях традиции Хейхалот, были развиты на основе описаний небесных ролей и титулов седьмого патриарха, найденных уже во 2 Енохе.

Вторая часть исследования пытается осмыслить значение полемических взаимодействий между различными традициями небесных посредников в формировании небесных ролей и титулов Еноха-Метатрона во 2 Енохе.

Чтобы продемонстрировать важность посреднических полемик для формирования возвышенного образа Еноха-Метатрона в славянском апокалипсисе, я посвящаю пятую главу исследованию роли адамических полемик в концептуальном развитии таких титулов Еноха-Метатрона, как Юноша, Князь мира, Искупитель мира и Мера Господа.

В шестой главе я обсуждаю моисеевские полемики во 2 Енохе и их формирующую роль в создании образа Еноха-Метатрона как Сар ха-Паним или Князя божественного Присутствия. Здесь я демонстрирую, что образ божественного Лица играет ключевую роль в формировании роли главного героя как слуги божественного Присутствия.

В седьмой главе я уточняю вопросы, касающиеся датировки 2 Еноха. Исследователи раннего еврейского мистицизма часто игнорировали этот псевдоэпиграф из-за его неопределенной датировки. Я показываю, что, учитывая ноахические полемики, которые имеют место в этом апокалипсисе, этот текст можно уверенно отнести к хронологическим рамкам иудаизма Второго храма.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Эволюция ролей и титулов седьмого допотопного героя в месопотамских и енохических источниках и преданиях традиции Меркавы

выделяет возможные параллели с Учителем Праведности из кумранских текстов, включая 1QpHab 1:13 и CD 6:11[55].

Выдающийся писец

Кумранские фрагменты Книги Исполинов (4Q203 8:4 и 4Q530 2:14) подтверждают еще одно почетное звание патриарха — «выдающийся писец» (ספר פרשא)[56]. Несмотря на чрезвычайно фрагментарный характер материалов Кумрана, связанных с Книгой Исполинов, контекст оригинального рассказа можно частично восстановить с помощью манихейских фрагментов этой книги[57], а также более позднего еврейского текста, известного как *Мидраш Шемхазая и Азаеля*[58].

Один из Кумранских фрагментов (4Q203 8:3–4), где встречается титул «выдающийся писец», возможно, описывает ситуацию, в которой письменное послание (возможно, в форме скрижали) передается одному из лидеров мятежной группы Стражей — Шемхазаю и его спутникам: «Копия втор[ой] скрижали [письма…] рукой Еноха, выдающегося писца (ספר פרשא) […] и святого, Шемхазаю и всем [его] сп[утникам…]»[59].

Несмотря на фрагментарность, этот отрывок недвусмысленно связывает Еноха с его писарским титулом, демонстрируя, что контекст эпитета связан с его ролью посланника к Стражам. Здесь, как и в случае с предыдущим титулом «писец праведности», почетное звание не представлено как самоопределение Еноха и не оформлено в виде обращения. Титул скорее дается

55 Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 65.
56 Milik, *The Books of Enoch*, 260–62 and 305; F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.410–411; 2.1062–63.
57 W. B. Henning, "The Book of the Giants", *BSOAS* 11 (1943–46) 52–74; P. O. Skjærvø, "Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLVIII (1–2) (1995) 187–223; W. Sundermann, "Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch", *Hommages et opera minora 9: Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica, 23/Second Series 9; Leiden: Brill, 1984) 491–505.
58 Milik, *The Books of Enoch*, 321–328.
59 F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.410–411.

в описательной форме, хотя контекст повествования или личность возможного рассказчика установить сложно.

Второй фрагмент, где встречается идентичное обозначение, принадлежит другой части Книги Исполинов, где Исполин Ахия, сын Стража Шемхазая, видит пророческий сон, значение которого Исполины и Стражи не могут понять. Они решают обратиться к Еноху с просьбой истолковать сон: «[…] Исполины не могли [найти (того), кто] смог бы объяснить [им] [сон … к Еноху,] выдающемуся писцу (ספר פרשא), и он истолкует нам сон» (4Q530 2:13–14)[60].

Важной особенностью этого фрагментарного свидетельства является то, что титул Еноха как «выдающегося писца» сочетается здесь с его экспертизой в интерпретации мантических снов. Этот факт указывает на то, что почетное звание «выдающийся писец», как и ранее проанализированный эпитет «писец праведности», представляет собой составной титул. Помимо писарских навыков Еноха этот титул, вероятно, отражает его мастерство как эксперта, способного записывать и интерпретировать пророческие сны. Это также может намекать на его экспертизу в юридических вопросах. Милик предполагает, что этот титул мог квалифицировать Еноха как профессионального, выдающегося писца, пишущего четко, ясно и, возможно, также редактирующего послания, имеющие силу судебных решений[61].

Как мы видим, эпитеты патриарха как «праведного писца» и «выдающегося писца» связаны с его писарскими обязанностями по отношению к существам верхних и нижних миров. Как было показано ранее, Енох часто называется писцом праведности ангелами и Богом в небесной сфере. В Завете Авраама то же звание вновь исходит из уст ангела в небесном мире. В отличие от этих обращений, титул «выдающийся писец» связан с обозначением Еноха в земной сфере. Этот титул может быть связан с его земными писарскими обязанностями и выдающейся репутацией среди его земных клиентов, включая группу Стражей

60 Ibid, 2.1062–63.
61 Milik, *The Books of Enoch*, 262.

и Исполинов, которые способны оценить его «выдающийся» статус среди других писцов. Такое разграничение менее уместно в верхнем мире, где писарские функции обычно выполняются исключительно Енохом, и лишь изредка другими ангелами.

Умелый писец?

В 1 Енохе 92:1 мы находим упоминание о другом возможном почетном титуле патриарха. Это плохо сохранившееся свидетельство достоверно подтверждено только в эфиопском языке, так как греческая версия данного отрывка отсутствует, а материалы Кумрана, относящиеся к этому отрывку (4Q212 2:22–24), сохранились в крайне фрагментарной форме, содержащей лишь контекст, окружающий этот термин. Хотя Милик утверждает, что отсутствующий титул может представлять уже известное наименование Еноха как ספר פרשא, которое, как мы помним, также встречается в двух кумранских фрагментах Книги Исполинов, не все ученые согласны с этой точкой зрения. Мэтью Блэк обращает внимание[62] на выражения, найденные в более ранней редакции[63] эфиопского текста, которые, возможно, свидетельствуют о новом титуле патриарха — «умелый писец». Этот титул может быть связан с выражением ספר מהיר, используемым в Библии по отношению к Эзре. Кристина Шамс отмечает, что «так же, как и в Четвертой книге Эзры 7:6, в 1 Енохе 92:1 остается неясным, относится ли атрибут "умелый писец" к мастерству Еноха как писца, его мудрости или обоим аспектам одновременно»[64].

Нельзя забывать, что значительный объем информации о писарских ролях и почетных званиях Еноха, представленный в енохической литературе, может косвенно указывать на социальный профиль авторов этих текстов. Джон Коллинз отмечает, что описание Еноха как «писца праведности» предполагает, что

62 Black, *1 Enoch*, 283.
63 Ibid, 2–3; E. J. C. Tigchelaar, *Prophets of Old and the Day of the End* (OTS 35; Leiden: Brill, 1996) 144–5.
64 Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, 95.

автор и его окружение могли сами быть писцами[65]. Он указывает, что хотя мы знаем мало об авторах енохических текстов, книги Еноха «часто говорят о классе "праведных и избранных", и Енох, праведный писец, должен рассматриваться как их прототип»[66]. Он также предполагает, что, возможно, эти люди «были писцами или, по крайней мере, включали в свой круг писцов, знакомых с широким спектром древних знаний и писавших книги от имени Еноха»[67].

Енох как посредник

Посреднические функции патриарха занимают важное место в енохической традиции и представляют собой еще одну сложную и многогранную роль этого персонажа. Ранние енохические источники демонстрируют, что эта роль оказывается более сложной, чем аналогичные посреднические обязанности Энмедуранки, засвидетельствованные в скрижали из Ниневии.

В отличие от царя Сиппара, чье посредничество связано с задачей передачи небесного знания людям, седьмой патриарх изображен как тот, кто не только передает знания из небесной сферы в земную, но и вручает сообщения, полученные в нижних сферах, Богу и другим небесным существам[68].

Принципиально важно, что эта двусторонняя коммуникация включает в себя специфические носители знаний, представленные, соответственно, небесными скрижалями и свидетельствами Еноха, написанными от имени падших существ. Посреднические обязанности патриарха охватывают широкий диапазон топографических и хронологических измерений. Его функции посредника не ограничиваются определенной сферой или определенным ходатаем, поскольку его клиенты включают множество божественных, ангельских, демонических и чело-

65 Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 49.
66 Collins, "The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", 346.
67 Ibid; idem, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 49.
68 Ludin Jansen, *Die Henochgestalt*, 13.

веческих существ. В Книге Стражей верные ангелы просят его помочь своим падшим собратьям в нижней сфере. В этом тексте он выступает посредником от имени мятежной группы, включающей падших Стражей и Исполинов. Во 2 Енохе старейшины земли просят его о заступничестве. В Апокрифе Книги Бытия его сын Мафусаил добивается через него получения особого знания о запутанной ситуации с Ламехом.

Посредническая деятельность Еноха также не ограничена конкретными временными рамками. Он выступает посредником в поколении Потопа, но также ожидается, что он будет посредником и свидетелем Божьего суда в эсхатологический период. 2 Енох 36:3 подчеркивает долгосрочный характер посреднической деятельности патриарха, упоминая приглашение Господа к Еноху стать Его небесным писцом и свидетелем Божьего суда навеки.

Диапазон посреднической деятельности патриарха также чрезвычайно широк. Он передает знания, делясь эзотерической информацией, которую он получил от различных ангельских и божественных существ, с людьми. Он выступает в роли заступника, помогая различным осужденным существам, записывая и передавая их петиции Создателю. Он также выполняет функции судьи, записывая грехи людей и составляя свидетельства.

Очевидно, что роль Еноха как посредника пересекается с широким спектром его других ролей и функций: он посредничает через свои писарские обязанности, когда пишет петиции, свидетельства и копирует небесные скрижали. Он посредничает как провидец, который получает и интерпретирует сны и видения, служащие важным медиумом между верхними и нижними мирами. Он посредничает в роли эксперта по тайнам, передавая небесную мудрость людям. Указанный диапазон посреднической деятельности Еноха демонстрирует крайне сложный характер этой роли.

Хотя чрезвычайно сложно предложить всеобъемлющее объяснение, которое эффективно охватывало бы все аспекты этой роли, можно сделать некоторые общие замечания.

Посредническую деятельность Еноха можно разделить на две основные категории: посредничество в знании и посредничество в божественном суде. Обе сферы, по-видимому, представляют собой важные центры его деятельности.

Хотя посредничество в божественном суде нельзя полностью отделить от посредничества в знании, поскольку первое обязательно включает знание о грядущем суде, которое патриарх имеет и иногда делится с другими, полезно выделить посредничество в божественном суде в отдельную категорию. Действительно, эта категория кажется более сложной, чем его посредничество в знании, и может рассматриваться как охватывающая две основные активности, происходящие в двух временных измерениях.

Прежде чем перейти к подробному обсуждению, необходимо сказать несколько слов о временных рамках посреднической деятельности Еноха в связи с божественным судом. Представляется, что патриарх предопределен к посредничеству в суде в двух основных временных локусах. Один из них — это исторический локус, связанный с поколением Потопа; в этом контексте Енох выступает как заступник и составитель петиций для Стражей, Исполинов и людей. Второй локус — эсхатологический, он касается будущей роли Еноха как свидетеля божественного суда в конце времен. Эти два локуса могут рассматриваться как границы, очерчивающие период, охватываемый выдающейся ролью Еноха как помощника Бога в божественном суде. Действительно, в промежуток времени между поколением Потопа и грядущим окончательным судом Енох не полностью утрачивает свою роль свидетеля божественного суда, поскольку ранние енохические традиции часто изображают его как того, кто тщательно собирает знания о грехах и праведных делах творений Бога; все эти знания будут использованы во время эсхатологического разбирательства.

Посредничество седьмого патриарха в божественном суде включает две роли, которые подчеркивают его уникальное положение посредника между людьми и Богом: роль заступника и роль глашатая или объявителя суда. В своей роли заступника седьмой допотопный герой выступает как специальный посланник от творений к их Создателю, доставляя петиции и мольбы

к Богу. В роли глашатая суда патриарх действует как посланник от Создателя, предупреждающий творения низших сфер о грядущем наказании.

Роль посланника для обеих сторон — божественной и человеческой — становится возможной не только благодаря знанию патриархом «тайн божественного суда», но и благодаря его пониманию тайн человеческого сердца. Поздние материалы традиции Хейхалот подчеркивают особое мастерство Еноха-Метатрона в познании тайн не только Создателя, но и творений. В Синопсисе § 14 (3 Енох 11) Енох-Метатрон говорит рабби Ишмаэлю: «Еще до того, как человек подумает втайне, я уже вижу его мысль; до того, как он сделает что-либо, я уже вижу его поступок. Нет ничего на небе вверху и в глубине земли, что было бы сокрыто от меня»[69].

С учетом многогранного характера посреднической деятельности Еноха ее дальнейшее исследование будет разделено на три раздела. Первый раздел будет посвящен посредничеству знания; это посредничество в основном представлено передачей священного знания людям на земле в целом и его сыну в частности. Второй раздел будет посвящен «историческому» локусу его посредничества в суде, в особенности его взаимодействию со Стражами и Исполинами. Наконец, третий раздел будет посвящен роли патриарха как эсхатологического свидетеля божественного суда.

Посредничество в знании

Ранее уже отмечалось, что роли патриарха как эксперта в тайнах и писца являются взаимосвязанными в ранних енохических книгах. Одной из значительных связей, объединяющих эти две роли, является особое знание, которое Енох получает от ангелов и которое он затем должен записать. Функция посредничества знания также объединяет эти две роли с ролью патриарха как посредника. Этот трехчастный кластер, в котором седьмой патриарх одновременно выступает как писец, эксперт

69 Тантлевский, *Книги Еноха*, 188.

в тайнах и посредник, занимает важное место в енохическом предании и встречается уже в Астрономической Книге (1 Енох 82:1), где Енох изображен как передатчик особого знания своему сыну Мафусаилу: «И теперь, мой сын Мафусаил, я рассказываю тебе все эти вещи и записываю тебе; и я открыл тебе все и дал тебе писания обо всех них (светилах); итак сохрани же, мой сын Мафусаил, писания руки твоего отца, и передай их грядущим родам»[70].

В этом отрывке из Астрономической Книги, как и в ранее проанализированном тексте об Энмедуранки, три роли седьмого допотопного героя — его мастерство в тайнах, его писарская деятельность и его роль посредника — связаны друг с другом через упоминание писаний героя. Эти писания служат важным объединяющим символом для этого кластера его ролей.

Нет сомнений, что сами по себе записи Еноха представляют собой посреднические инструменты, медиумы, способные преодолевать как вертикальные, так и горизонтальные границы: линии разделения между небесной и земной сферами, а также линию катастрофической демаркации между допотопным поколением и поколением после Потопа. Мотив записей Еноха как посреднического средства, позволяющего преодолеть катастрофу Потопа, регулярно встречается в енохической традиции. Записи Еноха, таким образом, служат целью сохранения знания в преддверии грядущего Потопа. Во 2 Енохе 33 Бог открывает Еноху, что основная функция его записей заключается в сохранении знаний перед лицом надвигающейся катастрофы:

> И дай им книги, написанные тобой, да прочтут и познают Творца своего, и да уразумеют и они, что нет (у них) иного творца, кроме меня. И передай книги, написанные тобой, детям и детям детей, и дай наставления близким, и (пусть передаются книги) из рода в род. И дам тебе ходатая, Енох, архистратига моего Михаила, чтобы написанное тобой и написанное праотцами твоими Адамом и Сифом не погибло до века последнего, как заповедал я ангелам

70 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 356.

(моим) Ариоху и Марионху, которых поставил над землею, дабы хранили ее и повелевали временным, дабы сохранили (они) рукописание отцов твоих, и не погибло (оно) в грядущий потоп, который я сотворю в роде твоем[71].

Здесь снова различимы три упомянутые выше роли патриарха: писарская деятельность Еноха, его посредническая роль и его роль эксперта в тайнах. Последняя роль подразумевается через упоминание ангелов-хранителей записей Еноха.

Несмотря на кажущийся эзотерический характер знаний, переданных ангелами и Богом седьмому допотопному патриарху, широкое распространение этой информации остается одной из главных функций Еноха-Метатрона в различных енохических материалах. Они изображают его как того, кто охотно делится астрономическими, метеорологическими, календарными и эсхатологическими знаниями со своими сыновьями и другими людьми во время своего краткого визита на землю. Он также передает Стражам и Исполинам знания о будущем наказании. В традиции Меркавы Енох-Метатрон также отвечает за передачу высших тайн князьям, подчиненным ему, и далее всему человечеству.

Значительным аспектом этой роли Еноха является то, что передача знаний от небесных существ к земным осуществляется не только через письменный медиум небесных книг или скрижалей, но и устно. В 1 Енохе 82:1 патриарх говорит, что ради своего сына он перескажет и запишет то, что сам узнал. Комментируя этот отрывок, Джеймс Вандеркам отмечает: «Нельзя не заметить, что Енох передает откровения Уриила Мафусаилу как устно, так и в письменной форме»[72].

Традиция устного наставления подводит нас к еще одной роли Еноха — учителя или наставника, роли, которая становится важной темой в более позднем предании Божественной Колесницы[73]. Там Енох-Метатрон изображен как Князь Торы,

71 Л. М. Навтанович, «Книга Еноха», *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д. С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург: Наука, 1999) 3.219.

72 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 104.

73 Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 126ff.

чьи функции заключаются в обучении провидцев тайнам Торы, а также в наставлении душ умерших младенцев в мудрости Священного Писания. Этот аспект устного наставления уже играет важную роль во 2 Енохе. Несмотря на явные упоминания енохических книг, большая часть текста посвящена пространным устным наставлениям Еноха своим сыновьям, включая Мафусаила, и людям земли.

Поздние материалы традиции Хейхалот упоминают практику призывания Князя Торы, персонажа, который иногда отождествляется в этих текстах с Метатроном. Однако нельзя забывать, что уже в некоторых ранних енохических традициях, как и в более поздних трактовках традиции Меркавы, устная передача небесных знаний могла быть инициирована не просто возвышенным Енохом или другим ангельским агентом, но и по просьбе людей. Здесь можно увидеть зарождение модели заклинания, которая станет важной в поздней еврейской мистике в целом и в литературе Хейхалот в частности.

Так, в некоторых ранних енохических текстах Мафусаил изображается не только как пассивный получатель традиций, переданных ему его возвышенным отцом, но и, подобно более поздним провидцам традиции Хейхалот, вызывающим Князя Торы, как тот, кто может активно инициировать поиск особых знаний у своего небесного покровителя. Этот мотив очевиден в 1 Енохе 106 и Апокрифе Книги Бытия, где Мафусаил «отправляется» на высший уровень к Еноху, чтобы получить знание о неоднозначной ситуации с Ламехом. Согласно этим повествованиям, когда Мафусаил узнал о подозрениях Ламеха, он решил попросить совета у Еноха. В Апокрифе Книги Бытия говорится: «Он (Мафусаил) отправился на высший уровень, в Парваим, и там он встретил Еноха, [своего отца…]»[74].

Активная роль Мафусаила подчеркивается мотивом его путешествия на «высший уровень», в Парваим, где он встречает Еноха. Далее в Апокрифе Книги Бытия говорится: «Он (Мафусаил)

74 F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.31.

сказал Еноху, своему отцу: О мой отец и господин, к которому я [пришел…] […] я говорю тебе: не сердись на меня за то, что я пришел сюда […] к тебе […] со страхом (?) перед тобой […]»[75]. Эта способность Мафусаила инициировать запрос на жизненно важную информацию также может быть отражена в свидетельстве, сохраненном у Псевдо-Евполема, где говорится о предании, согласно которому «Мафусаил … узнал все благодаря помощи ангелов Бога, и так мы обрели наши знания»[76].

Схожий мотив встречается во 2 Енохе 38, где описывается возвращение Еноха на землю после его преображения у престола Славы. Этот отрывок конкретно упоминает Мафусаила как того, кто ожидает прибытия Еноха, «сторожа»[77] у его постели. Хотя 2 Енох 38 не содержит явного упоминания практики заклинаний, этот мотив ожидания нисхождения ангела, сопровождающийся ссылкой на аскетическую практику «строгой стражи», является примечательным и может быть сопоставлен с более поздними рассказами литературы Хейхалот, с их акцентом на аскетическую подготовку к заклинанию Князя Торы.

Посредничество в божественном суде: Ходатайство Еноха за Стражей

Ранее упоминалось, что посредничество Еноха в божественном суде связано с двумя важными хронологическими моментами: поколением Потопа, когда он был назначен Богом в качестве специального посланника к мятежной группе Стражей, и эсхатологическим локусом, где он предопределен стать свидетелем божественного суда в конце времен[78]. Этот раздел исследования будет посвящен функциям Еноха как посреднической силы между Богом и падшими Стражами и Исполинами в поколении Потопа, где он выступает как заступник и свидетель суда.

75 F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.31.
76 C. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (Chico, Calif.: Scholar Press, 1983) I.175.
77 Andersen, "2 Enoch", 162.
78 Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1. 204.

В различных енохических преданиях патриарх изображается как особый посланник Бога к Стражам и Исполинам — посланник с уникальной, долгосрочной миссией для этой мятежной группы как на земле, так и в других сферах. Книга Стражей описывает его как заступника за падших ангелов. Его миссия заключается не только в сострадании к падшим созданиям, но и в осуждении их грехов. Согласно Юбилеям 4:22, Енох «свидетельствовал против Стражей, которые согрешили с дочерями человеческими… Енох свидетельствовал против всех их»[79].

В Книге Исполинов Енох передает письменное послание, обличая греховное поведение Стражей и Исполинов и предостерегая их о грядущем наказании[80]. Посреднические усилия Еноха не ограничиваются только падшими Стражами, но также включают их верных собратьев на небесах, которые остались незапятнанными грехом. 2 Енох 18 изображает проповедь Еноха незапятнанным Стражам небес во время его небесного путешествия; он ободряет их и предлагает начать литургию перед лицом Господа[81].

Роль Еноха как посланника к ангелам открывает новые аспекты его положения. Вандеркам отмечает, что «в 1 Енохе 12–16 патриарх приобретает статус значительно более высокий, чем в предыдущих описаниях. В Астрономической Книге он передавал своему сыну и потомкам научные знания, которые ему открыл Уриил, но здесь он становится посредником между Господом и ангелами, от имени которых он ходатайствует»[82].

Это наблюдение указывает на значительное различие между двумя случаями посредничества. В Астрономической Книге патриарх выступает связующим звеном между своим ангельским наставником, который доверил ему небесные знания, и существами из плоти и крови, которых он должен просветить

79 VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.27–28.
80 См. 4Q203 8.
81 Andersen, "2 Enoch", 130–33.
82 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 131.

относительно этих ангельских тайн. В Книге Стражей статус Еноха как посредника гораздо выше, поскольку он выступает в роли посредника между падшими ангелами и Богом. В этом качестве посредника между ангельской группой и Богом его статус заступника превосходит статус ангелов, так как их грехи (или грехи их соратников, как в случае с верными Стражами небес) ставят их ниже возвышенного человека — Еноха.

Роль патриарха как заступника представляет собой парадокс, переворачивающий с ног на голову традиционное понимание посредничества, согласно которому ангельское существо должно выполнять роль заступника за существо из плоти и крови. В 1 Енохе 15:2 сам Бог указывает на парадокс этой роли Еноха: «И ступай, скажи стражам неба, которые послали тебя, чтобы ты просил за них: вы должны просить за людей, а не люди за вас»[83].

Вандеркам отмечает, что «Енох становится официальным посредником для ангелов, потому что их преступления сделали их настолько грешными, что они не способны приблизиться к своему прежнему небесному дому»[84]. Важный аспект здесь заключается в том, что Стражи не только испытывают стыд, приближаясь к Богу, но также, похоже, утратили способность эффективно служить посредниками даже за самих себя. Примечательно, что Книга Стражей подразумевает, что в текущих условиях даже верные Стражи небес не могут служить посредниками между Богом и их бывшими соратниками в нижнем мире. Таким образом, 1 Енох 12:3–13:1 подчеркивает превосходство Еноха как посредника даже над верными ангелами небес. Текст изображает верных Стражей небес, обращающихся к патриарху с просьбой быть посредником между Богом и их падшими братьями: «И едва я, Енох, прославил великого Господа и Царя мира, как меня призвали стражи — меня, Еноха писца, — и сказали мне: "Енох, писец правды! иди, возвести стражам неба, которые оставили вышнее небо и святые вечные

83 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 328.
84 VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 132.

места, и развратились с женами, и поступили так, как делают сыны человеческие, и взяли себе жен, и погрузились на земле в великое развращение"»[85].

Вандеркам отмечает, что в главах 12–16 1 Еноха «Енох играет интригующую и многообещающую роль: будучи человеком, он служит посредником между ангельскими группами. Он приносит злым Стражам, которые согрешили с женщинами и тем самым развязали на земле всевозможные бедствия, весть о том, что они не найдут мира»[86].

В 1 Енохе 13:3–4 мы слышим аналогичную просьбу о посредничестве от падших Стражей, которые, дрожа, просят его записать их прошение к Господу небес: «Тогда я пошел далее и сказал всем им вместе; и они устрашились все, страх и трепет объял их. И они просили меня написать за них просьбу, чтобы чрез это они обрели прощение, и вознести их просьбу на небо к Богу»[87].

Главы 12–16 1 Еноха изображают патриарха как неоднократно пересекающего границы между небесным и земным мирами, чтобы исполнить пожелания своих просителей в нижних и верхних сферах. Наблюдая за этими путешествиями Еноха, Вандеркам отмечает, что «Енох, подобно грешным ангелам, был тем, кто пересекал границы, но, в отличие от них, сохранил способность вернуться обратно. Ангелы, однажды выбрав жизнь плоти и крови, потеряли возможность возвратиться»[88].

Следует отметить, что в своих посреднических делах с группой Стражей патриарх использует письменное слово. Фрагменты Книги Исполинов свидетельствуют о многогранности этих действий. Здесь снова писарская роль патриарха тесно связана с его функцией посредника. Коллинз отмечает связь между этими обязанностями, заявляя, что «Енох… изначально представлен в роли писца, и его функция заключается в посредничестве между ангелами на небесах и их падшими братьями на земле»[89].

85 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 326.
86 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 28.
87 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 327.
88 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 44.
89 Collins, "The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", 344.

Посредничество в божественном суде: Енох как эсхатологический свидетель

Глава 36 краткой редакции 2 Еноха описывает Бога назначающим только что преображенного патриарха на несколько новых небесных должностей, включая знатока тайн, небесного писца и слугу перед Лицом Божьим: «и ты будешь перед лицом моим отныне и вечно. И будешь видеть тайны мои, и будешь книжником над рабами моими, ибо будешь записывать все дела земные и об обитающих на земле и на небесах, и будешь свидетелем моим во время Суда Великого Века»[90].

Значимой чертой этого назначения является то, что, помимо трех ролей, исследованных ранее, оно содержит ссылку на должность Еноха как свидетеля Суда Великого Века. Эта эсхатологическая роль патриарха позднее займет очень важное место в ранней еврейской мистике, где Метатрон будет назван как שרא רבה דאסהדותא, «великий ангел (князь) свидетельства». В традиции Меркавы он также проявится как небесный защитник, отстаивающий Израиль в небесном суде.

Вполне возможно, что роль Еноха как свидетеля божественного суда имеет месопотамские корни. Исследования Альфреда Халдара показывают, что в некоторых месопотамских текстах адепт гильдии *бару* считался помощником «владык решения» — Шамаша и Адада, божеств, отвечающих за суд. Согласно одному месопотамскому тексту, «*бару* должен будет сесть перед Шамашем и Ададом на трибунале и затем вынести решение о правде и праведности. Шамаш и Адад, великие боги, Владыки видения, Владыки решения, появляются перед ним, чтобы вынести решение (и) ответить ему верным да»[91].

В ранних енохических материалах роль патриарха как свидетеля и хранителя свидетельств встречается часто. Их значение эффективно подытожено в Книге Юбилеев[92], где относительно краткое изложение деятельности Еноха буквально насыщено

90 Навтанович, «Книга Еноха», 219.
91 Haldar, *Associations of Cult Prophets*, 3.
92 См. 4Q227 2.

мотивами и темами, связанными с его положением как свидетеля божественного суда. Согласно Юбилеям 4:19, «Он увидел в видении то, что произошло и что будет происходить — как будут развиваться события для человечества в их истории до дня суда. Он увидел и понял все. Он написал свидетельство для себя и сохранил его на земле против всего человечества и для их истории»[93].

Как и посредничество Еноха в знаниях, которое осуществлялось через характерные письменные медиумы (скрижали, книги и прошения), посредничество в божественном суде также выполняется через письменное средство: свидетельство Еноха, сохраненное на земле. Эта особенность может говорить о том, что это письменное послание, как и некоторые другие записи Еноха, также способно преодолеть границы между небесными и земными мирами.

Следует отметить, что роль Еноха как свидетеля божественного суда коренится в его необычайной личной ситуации: он смог стать праведным человеком в поколении, отличившемся своими нечестивыми поступками. Вот почему, согласно греческому тексту Книги Сираха 44:16, Енох предопределен служить как «знак покаяния для поколений». Эта уникальная судьба делает его также свидетелем божественного суда в момент окончательного осуждения. Юбилеи 4:23–24 свидетельствуют об этой своеобразной роли патриарха: «Он был взят из общества людей, и мы привели его в Сад Эдема для его величия и чести. Теперь он там записывает осуждение мира и всю злобу человечества. Из-за него Потоп не пришел на землю Эдема, потому что он был поставлен там как знак, чтобы свидетельствовать против всех людей, чтобы рассказать все деяния истории до дня суда»[94].

Уже упоминалось, что роль Еноха как свидетеля божественного суда включает в себя два аспекта: исторический и эсхатологический. Он был способен свидетельствовать в историческом локусе, который находится в допотопном поколении: «Он свидетельствовал против Стражей, которые согрешили с дочерями лю-

93 VanderKam, *Jubilees*, 2.26–27.
94 Ibid, 2.28.

дей, потому что те начали смешиваться с земными женщинами и стали оскверняться. Енох свидетельствовал против всех них»[95]. Он также будет способен свидетельствовать против грешников всех поколений в последний день суда в конце времен.

Отрывок, найденный в одной из редакций Завета Авраама, кажется, намекает на эту эсхатологическую роль седьмого патриарха; Енох изображен как свидетель божественного суда[96], помогая Авелю, который является эсхатологическим судьей:

> И Михаил сказал Аврааму: «Ты видишь судью? Это Авель, который первым засвидетельствовал, и Бог привел его сюда, чтобы судить. А тот, кто приносит (доказательства), — это учитель небес и земли и писец праведности, Енох. Потому что Господь послал их сюда, чтобы они записали грехи и праведные дела каждого человека». И сказал Авраам: «Как Енох может нести тяжесть душ, если он не видел смерти? Или как он может вынести приговор всем душам?». И Михаил сказал: «Если бы он вынес приговор о них, это не было бы принято. Но дело не в том, чтобы Енох выносил приговор; это Господь дает приговор, а задача этого (Еноха) только записывать. Потому, что Енох молился Господу, говоря: "Господи, я не хочу выносить приговор душам, чтобы не стать угрожающим кому-то". И Господь сказал Еноху: "Я прикажу тебе записать грехи души, которая совершила искупление, и она войдет в жизнь. А если душа не совершила искупления и не покаялась, ты найдешь ее грехи (уже) записанными, и она будет брошена в наказание"». (В 11:2–10)[97].

В завершение этого раздела стоит упомянуть еще одну деталь, связанную с ролью Еноха как свидетеля божественного суда. Кажется, что эта важная роль также включает в себя возможность посещать места, связанные со сценами исторических и эсхатологических судов. В различных енохических преданиях патриарх изображен как провидец, ведомый своими ангельскими наставниками в места осуществления божественного

95 Юбилеи 4:22. VanderKam, *Jubilees*, 2.27–28.
96 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 157.
97 Sanders, "Testament of Abraham",1.900.

суда, а также в страшные места, где различные грешные существа ожидают своего окончательного вердикта[98]. Енох путешествует к границам бездны, где в огненных подземных темницах ангельские полчища наказываются за свои нечестия. В этих путешествиях Енох часто видит как предварительные, так и окончательные места наказания падших ангелов. Один из отрывков, найденных в 1 Енохе 21:1–8, может дать представление о тех эмоциях, которые Еноху суждено было испытать при его встречах со сценами божественного суда:

> И я видел там нечто страшное, не небо возвышенное и не землю утвержденную, но одно пустое (пустынное) место, величественное и страшное. И здесь я видел семь звезд небесных, вместе связанных в этом месте, подобных великим горам и пылающих как бы огнем. На этот раз я сказал: «За какой грех они связаны и за что они сюда изгнаны?» Тогда мне сказал Уриил, один из святых ангелов, который был при мне, как мой путеводитель; он сказал: «Енох, для чего ты разведываешь, и для чего разузнаешь, и спрашиваешь, и любопытствуешь? Это те звезды, которые преступили повеление Всевышнего Бога, и они связаны здесь до тех пор, пока не окончится тьма миров — число дней их вины». И отсюда я пошел в другое место, которое было еще страшнее, чем это, и увидел нечто страшное: там был великий огонь, который пылал и горел, и он имел разделения; он был ограничен (окружен) совершенною пропастью; великие огненные столбы низвергались туда; но его (огня) протяжения и величины я не мог рассмотреть и не в состоянии был даже взглянуть, откуда он происходит. Тогда я сказал: «Как страшно это место и как мучительно осматривать его!»[99]

Енох как Небесный Священник

Священническая должность Энмедуранки, которая лишь косвенно упоминается в тексте из Ниневии, находит свое ено-

98 P. M. Venter, "Die funksie van ruimte in die reisverhale in 1 Henog 12–36", *Hervormde Teologiese Studies* 56 (2000) 38–62.
99 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 330.

хическое соответствие в священнической роли седьмого патриарха. В отличие от культового назначения Энмедуранки в земное святилище Эбаббары, енохическая традиция смещает акцент с земного на небесное, изображая седьмого допотопного героя не в его земной священнической роли, а в роли, связанной с небесным храмом. Эта роль подтверждается с разной степенью ясности ранними енохическими преданиями, представленными в Книге Стражей, Книге Сновидений и Книге Юбилеев. Связи Еноха со священническим званием в упомянутых текстах могут рассматриваться как постепенное развитие от косвенных намеков на его небесное священство в ранних материалах до более явного признания и описания его небесной культовой функции в более поздних рассказах. В то время как более поздние енохические предания, засвидетельствованные в Книге Юбилеев, однозначно указывают на священническую роль Еноха, ссылаясь на его жертвоприношение с фимиамом в небесном святилище, более ранние ассоциации патриарха с небесным храмом, отраженные в Книге Стражей, имеют форму довольно загадочных и двусмысленных описаний. Поэтому требуется определенная экзегетическая работа для того, чтобы разобраться в истинном значении этих первоначальных ассоциаций патриарха с небесным святилищем.

Исследования Марты Химмельфарб помогают лучше понять возможные связи Еноха с небесным святилищем в Книге Стражей, где восхождение седьмого патриарха к Престолу божественной Славы изображается как посещение небесного храма[100]. Отрывок из 1 Еноха 14 звучит следующим образом:

100 M. Himmelfarb, "The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira", in: *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* (eds. J. Scott and P. Simpson–Housley; New York: Greenwood Press, 1991) 63–78; idem, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple", in: *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers* (SBLSP 26; Atlanta, GA: Scholars Press, 1987) 210–217. См. также J. Maier, "Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apocalyptik und 'Gnosis,'" *Kairos* 5(1) 1963 18–40, esp. 23; idem, *Vom Kultus zur Gnosis*, 127–8; G. W. E. Nickelsburg, "Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee", *JBL* 100 (1981) 575–600, esp. 576–82. См. также Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 101–102; Halperin, *The Faces of the Chariot*, 81.

И я приблизился к одной стене, которая была устроена из кристалловых камней и окружена огненным пламенем; и она стала устрашать меня. И я вошел в огненное пламя, и приблизился к великому дому, который был устроен из кристалловых камней; стены этого дома были подобны наборному полу (паркету или мозаике) из кристалловых камней, и почвою его был кристалл, его крыша была подобна пути звезд и молний с огненными херувимами между нею (крышею) и водным небом. Пылающий огонь окружал стены дома, и дверь его горела огнем. И я вступил в тот дом, который был горяч как огонь и холоден как лед; не было в нем ни веселия, ни жизни: страх покрыл меня и трепет объял меня. И так как я был потрясен и трепетал, то упал на свое лицо; и я видел в видении. И вот там был другой дом, больший, нежели тот; все врата его стояли предо мною отворенными, и он был выстроен из огненного пламени. И во всем было так преизобильно, — в славе, в великолепии и величии, что я не могу дать вам описания его славы и его величия. Почвою же дома был огонь, а поверх его была молния и путь звезд, и даже его крышею был пылающий огонь. И я взглянул и увидел в нем возвышенный престол; его вид был как иней, и вокруг него было как бы блистающее солнце и херувимские голоса. И из-под великого престола выходили реки пылающего огня, так что нельзя было смотреть на него. И Тот, Кто велик во славе, сидел на нем; одежда Его была блестящее, чем само солнце, и белее чистого снега. Ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица самого Славного и Величественного. Пламень пылающего огня был вокруг Него, и великий огонь находился пред Ним, и никто не мог к Нему приблизиться из тех, которые находились около Него: тьмы тем были пред Ним, но Он не нуждался во святом совете. И святые, которые были вблизи Его, не удалялись ни днем, ни ночью и никогда не отходили от Него. И я до сих пор имел покрывало на своем челе, потому что трепетал; тогда позвал меня Господь собственными устами и сказал мне: «Подойди, Енох, сюда и к Моему святому слову!» И Он повелел подняться мне и подойти ко вратам: я же опустил свое лицо[101].

101 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 327–328.

Комментируя этот отрывок, Химмельфарб обращает внимание на описание небесных построек, с которыми Енох сталкивается при приближении к Престолу. Она отмечает, что эфиопский текст сообщает, что, чтобы достичь Престола Бога, патриарх проходит через три небесных сооружения: стену, внешний дом и внутренний дом. Греческая версия этого рассказа упоминает дом вместо стены. Химмельфарб замечает, что «яснее всего в греческом тексте, но также и в эфиопском, эта структура напоминает структуру земного храма с его вестибюлем (אולם), святилищем (היכל) и Святая Святых (דביר)»[102].

Престол Бога находится в самой внутренней палате этой небесной структуры и изображен как трон херувимов (14:18). Эта символика может рассматриваться как небесный аналог херувимов, находящихся в Святая Святых Иерусалимского Храма. Проводя параллели между описаниями небесного храма в Книге Стражей и особенностями земного святилища, Химмельфарб отмечает, что огненные херувимы, которых Енох видит на потолке первого дома (в эфиопской версии) или среднего дома (в греческой версии), не представляют собой херувимов божественного Престола, а скорее напоминают фигуры на занавесях стены скинии, упомянутых в Исх. 26:1, 31; 36:8, 35, или, возможно, фигуры, которые, согласно 1 Цар. 6:29, 2 Пар. 3:7 и Иез. 41:15–26, были выгравированы на стенах земного храма[103].

Необходимо сделать несколько замечаний о ранних традициях и источниках, которые могут лежать в основе описаний небесного святилища в 1 Енохе 14. Ученые отмечают, что идея небесного святилища не была изобретена автором Книги Стражей; концепция небесного храма как небесного аналога земного святилища была широко распространена в Древнем Ближнем Востоке[104] и встречается в ряде библейских источников[105]. Исследователи еврейских священнических традиций

102 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 210.
103 Himmelfarb, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple", 211.
104 R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972) 177–80.
105 Himmelfarb, "The Temple and the Garden of Eden", 68.

отмечают, что существование такой концепции небесного святилища становилось все более важным в периоды религиозных кризисов, когда земные святилища были либо разрушены, либо осквернены неправильными ритуалами или неподобающими священническими преемственностями[106].

Возвращаясь к анализу 1 Еноха 14, необходимо рассмотреть мотив служителей небесного святилища, изображенных в этом тексте. Химмельфарб утверждает, что священники небесного храма в Книге Стражей, по-видимому, представлены ангелами[107], поскольку автор текста изображает их как тех, кто «стоит перед Престолом Бога в небесном храме»[108]. Химмельфарб далее указывает на возможность того, что в Книге Стражей сам патриарх в процессе своего восхождения становится священником, аналогично ангелам[109]. С этой точки зрения ангельский статус патриарха и его священническая роль рассматриваются как взаимосвязанные явления. Химмельфарб подчеркивает, что «автор Книги Стражей утверждает ангельский статус Еноха через его служение в небесном храме», поскольку «восхождение показывает, как он проходит через внешний двор храма и святилище к двери Святая Святых, где Бог обращается к нему собственным устами»[110].

106 Об этом см. *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (eds. B. Ego et al.; WUNT 118; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999); R. Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and Its Relation to Temple Traditions", *JSQ* 4 (1997) 217–67; idem, "The Priestly Nature of the Mystical Heritage in Heykalot Literature", in: *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre: Actes d'un colloque international tenu par le Centre d'études juives Université de Paris IV-Sorbonne 1994* (eds. R. B. Fenton and R. Goetschel; EJM 22; Leiden: Brill, 2000) 41–54; *Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве* (под ред. Т. Гарсиа-Уидобро, S.J. и А. А. Орлова; СПб.: Издательство Олега Абышко, 2022).
107 См. D. Suter, "Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch", *HUCA* 50 (1979) 115–35. Nickelsburg, "Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee". См. также C. N. T. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42; Leiden: Brill, 2002) 22.
108 Himmelfarb, "Apocalyptic Ascent", 211.
109 Ibid, 213.
110 Ibid, 212.

Ранее проведенные исследования Джорджа Никельсбурга, посвященные символизму храма в Книге Стражей, предоставляют важные дополнительные детали, имеющие отношение к данному обсуждению. Никельсбург утверждает, что активное участие Еноха в видении Престола Господа, когда он проходит через помещения небесного святилища, может указывать на то, что авторы Книги Стражей воспринимали его как священника, связанного с культовой деятельностью в этих помещениях. Никельсбург обращает внимание на тот факт, что видение Престола Енохом в Книге Стражей «качественно отличается от описаний видений Престола в Библии» из-за новой активной роли провидца[111]. Это новое, активное участие Еноха в видении приближает 1 Еноха 14 к более поздним мистическим рассказам о Меркаве, которые отличаются от библейских видений. Никельсбург подчеркивает, что в библейских созерцаниях божественного Престола пророк пассивен или, в лучшем случае, его участие реактивно. Но в енохическом повествовании Енох активно участвует в своем видении[112]. По мнению Никельсбурга, глагольные формы повествования («Я подошел к стене», «Я вошел в этот дом») служат дополнительными указаниями на активное участие провидца в культовой реальности небесного Престола/Храма[113].

Однако библейские видения не забыты полностью авторами енохического рассказа и предоставляют важную экзегетическую основу для 1 Еноха 14. Сравнивая енохическое видение с описанием храма у Иезекииля, Никельсбург считает, что енохический рассказ также представляет собой видение храма, но в данном случае — небесного. Он утверждает, что «сходства с Иез. 40–48, вместе с другими свидетельствами, указывают на то, что Енох описывает свое восхождение к небесному храму и его продвижение до двери Святой Святых, где установлен Престол Бога»[114].

111 G. W. E. Nickelsburg, "Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee", *JBL* 100 (1981) 575–600, esp. 579.
112 Nickelsburg, "Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee", 580.
113 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 23.
114 Nickelsburg, "Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee", 580.

Возможность того, что автор 1 Еноха 14 пытался описать небесное путешествие Еноха как вхождение в небесный храм, может быть поддержана, по мнению Никельсбурга, тремя важными деталями:

а) «дом» (14:10) Бога по определению является храмом;
б) в 12:4, и в 15:3 говорится о вечном святилище;
в) язык, касающийся ангелов, приближающихся к Богу, указывает, что некоторые из ангелов воспринимаются как священники[115].

Предания о небесном священстве седьмого патриарха не ограничиваются только материалами, найденными в Книге Стражей, ибо они также засвидетельствованы в других материалах, связанных с Первой книгой Еноха, включая Апокалипсис Животных. Если в Книге Стражей ассоциации Еноха с небесным храмом облачены в достаточно туманные образы, то его культовый портрет в Апокалипсисе Животных не оставляет серьезных сомнений в том, что некоторые ранние енохические традиции воспринимали патриарха как тесно связанного с небесным святилищем.

1 Енох 87:3–4 описывает путешествие седьмого патриарха, во время которого три ангела забирают его с земли и возводят на высокую башню, где он должен оставаться до тех пор, пока не увидит суд, уготованный для падших Стражей и их земных семейств: «И те трое, которые вышли после, взяли меня за руку и подняли меня прочь от рода земли, и вознесли меня на высокое место, и показали мне башню, высоко стоящую над землей, и все холмы были ниже ее. И они сказали мне: "Оставайся здесь, чтобы видеть все, что произойдет со всеми теми слонами, и верблюдами, и ослами, со звездами и со всеми тельцами!"»[116].

Вандеркам отмечает важную деталь в этом описании, а именно ассоциацию Еноха с башней. Он замечает, что этот образ используется в Апокалипсисе Животных для обозначения

115 Ibid, 580–81.
116 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 359.

храма[117]. Ассоциация патриарха с башней является долговременной, и, видимо, он должен был провести в ней значительное время, так как текст ничего не говорит о возвращении Еноха на землю до времени суда. Таким образом, патриарх изображен как находящийся в небесном святилище на протяжении большей части Апокалипсиса Животных[118].

Хотя традиции о связи Еноха с небесным храмом в Книге Стражей и Апокалипсисе Животных не говорят открыто о его выполнении священнических обязанностей, рассказ, засвидетельствованный в Книге Юбилеев, прямо делает ссылку на это. Книга Юбилеев 4:23 изображает Еноха как взятого из человеческого общества и помещенного в Эдемский сад[119] «для его величия и чести»[120]. Юбилеи затем определяют Эдем как святилище[121], а Еноха как того, кто приносит жертвоприношение с благовониями на горе фимиама: «Он воскурил вечерние благовония святилища, которые угодны перед Господом на горе фимиама»[122]. Джеймс Вандеркам считает, что здесь Енох изображен как тот, кто «исполняет обряды священника в храме»[123]. Он также отмечает, что священнические обязанности патриарха представляют собой новый элемент[124] в «расширяющемся портфолио Еноха»[125].

Александер подчеркивает значение этой ранней священнической роли патриарха для последующих енохических преданий[126], отмечая, что «Енох в Юбилеях, произведении второго века до н. э., является первосвященником. Почти тысячу лет

117 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.
118 Ibid, 117.
119 О месте Еноха в небесном Раю см.: C. Rowland, "Enoch", in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al; Leiden: Brill, 1999) 302.
120 VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.28.
121 VanderKam, Enoch: *A Man for All Generation*, 117.
122 VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.28.
123 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.
124 G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 74.
125 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 117.
126 О священнических ролях Еноха в христианских источниках см. C. Rowland, "Enoch", in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al; Leiden: Brill, 1999) 302.

спустя он сохраняет эту роль в литературе Хейхалот, хотя и в совершенно другом контексте»[127].

Действительно, в более поздних раввинистических источниках Метатрон часто ассоциируется со священническим званием[128]. Один из таких источников — фрагмент из Каирской Генизы, в котором он прямо назван первосвященником: «Я заклинаю тебя [Метатрон], более любимый и дорогой, чем все небесные существа, Верный слуга Бога Израиля, первосвященник, глава [священников], ты, кто обладаешь семьюдесятью именами; и чье имя подобно имени твоего Владыки… Великий князь, который назначен над великими князьями, который является главой всех лагерей»[129].

В конце этого раздела нашего исследования следует вновь обратить внимание на описание из Книги Юбилеев, которое изображает патриарха воскуряющим благовония. Это действие опять напоминает нам об обрядах гильдии *бару*, которые широко использовали ритуал либаномантии, или «гадания по дыму», практику, заключающуюся в «бросании стружек кедра на кадильницу с целью наблюдения за конфигурациями и направлением дыма»[130].

Титулы Еноха в Книге Притч

В нашем исследовании уже упоминалось, что Книга Притч наделяет седьмого патриарха несколькими ролями и титулами, ранее неизвестными в ранней енохической традиции. Анализ этих ролей и титулов важен для нашего исследования эволюции от Еноха к Метатрону, поскольку в Притчах впервые в енохической традиции патриарх изображен как предсуществующая вознесенная фигура, чья миссия заключается в том,

127 Alexander, *From Son of Adam*, 107.
128 Alexander, "3 Enoch", 303.
129 L. H. Schiffman and M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 145.
130 Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, 43.

чтобы стать эсхатологическим лидером. Упоминание о таком высоком звании напоминает будущее положение ангела Метатрона, описываемое в некоторых раввинистических текстах и литературе Хейхалот. Важность ролей и титулов, встречающихся в Книге Притч, как возможных формирующих образцов для будущих ролей и титулов Метатрона будет обсуждаться в более поздних разделах этой книги. Пока же цель этого исследования — представить и кратко описать эти титулы.

Загадочная фигура эсхатологического лидера, возможно, связанная с Енохом, обозначена в Книге Притч четырьмя титулами: Праведный, Помазанник, Избранный и Сын человеческий[131]. Эти обозначения встречаются с разной частотой в эфиопском тексте; в то время как первые два титула используются довольно сдержанно, другие два титула довольно распространены и появляются много раз в Книге Притч.

«Праведный»

Хотя выражение «Праведный» встречается как минимум четыре раза в эфиопском тексте Книги Притч, не все эти упоминания одинаково ценны для нашего исследования титулов Еноха. Вандеркам считает, что одно из этих упоминаний сомнительно, а два других не представляют собой индивидуальный титул, а скорее коллективные обозначения. Однако он уверен, что единственный случай, когда «Праведный» используется как индивидуальный титул эсхатологического лидера, встреча-

131 J. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in *1 Enoch* 37–71", in: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (eds. J. H. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 169–70. См. также M. Black, "The Strange Visions of Enoch", *Bible Review* 3 (1987) 20–23; idem, "The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contribution to Christological Origins", in: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (ed. J. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 145–68; J. Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron", *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; JSJSup 63; Leiden: Brill, 1999) 9–12.

ется в 1 Енохе 53:6[132]. Эта глава описывает предстоящую гибель неправедных, включая царей и могущественных людей этого мира, от рук ангелов наказания. В этом контексте в 1 Енохе 53:6–7 появляется эсхатологическая фигура большого значения, к которой применяются два титула: «Праведный» и «Избранный»: «И после этого Праведный и Избранный откроет дом Своего общественного собрания, которое отныне не должно быть стесняемо, во имя Господа духов. И эти горы будут пред Его лицом как земля; и холмы будут как водный источник; и праведники будут иметь покой при унижении грешников»[133].

Титул «Избранный» будет рассмотрен в следующем разделе. Обратимся сейчас к титулу «Праведный». Этот титул, возможно, имеет корни в некоторых библейских традициях. Ученые предполагают[134], что возможным источником титула «Праведный» является Исайя 53:11. Синодальный перевод этого стиха гласит: «На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; через познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет». В этом тексте эпитет «Праведный» применяется к Слуге Господа. Вандеркам отмечает, что в Притчах титул «Праведный» никогда не используется самостоятельно применительно к эсхатологической фигуре; он всегда встречается только в сочетании с другим титулом — «Избранный»[135]. Это сочетание служит важным указанием на то, что в Книге Притч все четыре титула возвышенной мессианской личности тесно взаимосвязаны.

«Помазанник»

Другой титул, ассоциируемый с возвышенным героем Книги Притч, — это «Помазанник». Этот титул встречается дважды в

132 VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in *1 Enoch* 37–71", 170–171.

133 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 340.

134 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 136.

135 VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in *1 Enoch* 37–71", 170.

главах 48 и 52 этой книги[136]. В 1 Енохе 48:10 титул появляется в эсхатологическом контексте, в котором неправедные мира сего, представленные правителями земли, падут перед Сыном человеческим, но «не будет никого, кто бы взял их в свои руки и поднял: ибо они отвергли Господа духов и Его Помазанника»[137]. Исследователи отмечают, что автор этого отрывка, по-видимому, опирается на библейскую образность, а точнее, на выражения из Псалма 2:2[138], которые касаются правителей и царей земли, противящихся Господу и его Помазаннику[139]. Здесь снова, как и в случае с «Праведным», авторы Книги Притч предпочитают искать вдохновения для титулов героя не в месопотамских, а в библейских источниках.

Второе упоминание этого титула встречается в 1 Енохе 52. Патриарх, унесенный вихрем, видит небесные тайны, включая несколько гор, связанных с особыми металлами: гора железа, гора меди, гора серебра, гора золота, гора мягкого металла и гора свинца. Еноху далее объясняется его ангелом-интерпретатором, что эти горы предназначены для «служения власти его Помазанника».

«Избранный»

Этот титул используется много раз в Притчах, обозначая, как и в случае с предыдущими титулами, эсхатологическую фигуру[140]. Описание «Избранного» в Книге Притч рисует образ высоко вознесенного небесного существа. Похоже, что это существо имеет свой трон в небесном царстве, поскольку один из отрывков, встречающийся в 1 Енохе 45:3–4, изображает Избранного как того, кто был вознесен на Трон Славы:

«В тот день Избранный сядет на Престол Славы и произведет выбор между делами их (людей) и местами без числа, и дух их сделается сильным в их внутренности, ибо они увидят Моего Избранного и тех, которые умоляли Мое святое и славное имя. И в тот день Я пошлю Моего Избранного жить между ними, и преобразую небо, и приготовлю его для вечного благословения и света»[141].

В другом месте Книги Притч мы узнаем, что «Избранный» был поставлен на свой трон славы Господом Духов (61:8). С этого возвышенного места он будет судить Азазеля и ангелов, связанных с этим мятежным лидером (55:4). Как и в случае с предыдущими титулами, это обозначение, возможно, основано на образах, заимствованных из библейских материалов. Ученые указывают на возможные корни титула «Избранный» в Ис. 41:8, 9; 42:1; 43:10, где это обозначение применяется к Слуге Господа[142].

«Сын человеческий»

Этот титул передается в Притчах тремя различными эфиопскими выражениями[143]. Он встречается множество раз и может быть найден в 1 Енохе 46:2, 3, 4; 48:2; 62:5, 7, 9, 14; 63:11; 69:26, 27, 29 [дважды]; 70:1; 71:14; 71:17. Облик «Сына человеческого» как возвышенного небесного существа напоминает фигуру «Избранного», рассмотренную в предыдущем разделе. Как и «Избранный», «Сын человеческий» — это персонаж, связанный с небесными тайнами, который также имеет Престол Славы (62:5; 69:27, 29), с которого он будет судить грешников.

Ученые отмечают, что некоторые черты Сына человеческого в Притчах напоминают детали, описываемые в 7-й главе Книги

136 Ученые ранее ставили под сомнение, принадлежат ли эти обозначения исходному слою текста. Об этом см. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Skrifter Utgivna av kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet I Lund 41; Lund, 1946) 140–41; J. Theisohn, *Der auserwählte Richter* (SUNT 12; Göttingen, 1975) 55–56.

137 Перевод А.В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 338.

138 «Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его».

139 VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in *1 Enoch* 37–71", 170. J Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron", 10.

140 Титул находится в 1 Енохе 40:5; 45:3, 4; 49:2, 4; 51:3, 5; 52:6, 9; 53:6; 55:4; 61:5, 8, 10; 62:1.

141 Перевод А.В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 337.

142 Suter, *Tradition and Composition*, 26–27; VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 138.

143 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 135.

пророка Даниила, где мы встречаем мессианскую фигуру, обозначенную как «подобного Сыну человеческому». Параллели с «Сыном человеческим» из Даниила можно проиллюстрировать ссылкой на 1 Еноха 46:1–4, где титул вводится и затем повторяется несколько раз:

> И там я видел Единого, имевшего главу дней, и Его глава была бела как руно; и при Нем был другой, лицо которого было подобно виду человека, и Его лицо полно было прелести и подобно одному из святых ангелов. И я спросил одного из ангелов, который шел со мною и показал мне все сокровенные вещи, о том Сыне человеческом, кто Он, и откуда Он, и почему Он идет с Главою дней? И он отвечал мне и сказал мне: «Это Сын человеческий, Который имеет правду, при Котором живет правда и Который открывает все сокровища того, что сокрыто, ибо Господь духов избрал Его, и жребий Его пред Господом духов превзошел все, благодаря праведности, в вечность. И этот Сын человеческий, Которого ты видел, поднимет царей и могущественных с их лож и сильных с их престолов, и развяжет узды сильных, и зубы грешников сокрушит[144].

Этот отрывок сообщает несколько деталей, которые связывают Книгу Притч с Книгой пророка Даниила. Так, в нем появляется загадочная фигура, чье название «Глава дней» напоминает божественную фигуру из Даниила, обозначаемую там как «Ветхий днями».

Значительная черта образа Сына человеческого в Притчах заключается в том, что текст понимает этого персонажа как предсуществующего, то есть как божественное существо, которое получило свое имя еще до процесса творения. Это видно в 1 Енохе 48:2–7:

> И в тот час был назван тот Сын человеческий возле Господа духов и Его имя пред Главою дней. И прежде, чем солнце и знамения были сотворены, прежде чем звезды небесные были созданы, Его имя было названо пред Господом духов. Он будет жезлом для праведных и святых, чтобы они оперлись на Него и не падали; и Он будет светом народов и чаянием тех, которые опечалены в своем сердце. Пред Ним упадут и поклонятся все, живущие на земле, и будут хвалить, и прославлять, и петь хвалу имени Господа духов. И посему Он был избран и сокрыт пред Ним, прежде даже, чем создан мир; и Он будет пред Ним до вечности[145].

144 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 337.

Как и в случае с предыдущими титулами из Книги Притч, библейские традиции играют ключевую роль, вдохновляя авторов этой книги в их изображении «Сына человеческого». Можно увидеть, что они обращаются не только к известному рассказу из книги Даниила, но и к другим библейским источникам. Вандеркам отмечает, что упоминание того, что Сын человеческий был в разуме Бога до создания мира, напоминает отрывок из Ис. 49:1. В этом тексте Слуга Господа определяет себя подобным же образом, говоря, что «Господь призвал Меня от чрева, от утробы матери Моей называл имя Мое»[146]. Вандеркам считает, что «не может быть сомнений в том, что автор ссылается на Слугу Господа из Второго Исайи, которому предстоит быть светом для народов (42:6; 49:6)»[147].

Взаимозависимость четырех титулов и их идентификация с Енохом в Книге Притч

Важной чертой четырех титулов является то, что они используются взаимозаменяемо в Притчах и, похоже, обозначают одну возвышенную фигуру. Джордж Никельсбург отмечает, что «идентификация этих фигур друг с другом вполне понятна; несмотря на все их различия, их характеристики и функции могут быть взаимодополняющими»[148]. Действительно, как уже

145 Там же, 338.
146 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 139.
147 Ibid.
148 G. Nickelsburg, "Son of Man", *ABD* 6.138.

было показано в этом исследовании, сочетание титулов «Праведный» и «Избранный» в 1 Енохе 53:6–7 указывает на то, что эти титулы использовались для одного и того же персонажа. Та же взаимозаменяемость наблюдается и в титулах «Сын человеческий» и «Избранный».

Здесь, однако, связь устанавливается не через комбинацию титулов, а через их разделение. Ученые ранее отмечали, что титулы «Сын человеческий» и «Избранный», два самых часто встречающихся титула в Притчах, всегда появляются в разных разделах текста и никогда вместе[149]. Исследования Морны Хукер демонстрируют, что в главах 38–45 используется титул «Избранный», а в главах 46–48 — титул «Сын человеческий». Этот порядок продолжается далее, так как материал из 1 Еноха 49–62:1 использует титул «Избранный», а 1 Енох 62:1–71 предпочитает использовать титул «Сын человеческий»[150]. Разделение этих двух титулов, по-видимому, указывает на то, что авторы или редакторы Книги Притч считали их взаимозаменяемыми.

Большая группа ученых полагает, что все четыре эсхатологических титула, встречающиеся в Притчах, относятся к одному человеку, а именно к патриарху Еноху, который в 1 Енохе 71 отождествляется с «Сыном человеческим»[151]. Ключевым вопросом для возможной идентификации этих четырех титулов с седьмым патриархом является статус глав 70–71[152]. Некоторые ученые считают, что эти главы могут быть поздними интерполяциями и не принадлежат оригинальному тексту Книги Притч[153]. Как доказательство этого они отмечают, что эти две главы не соответствуют «троичной» структуре Притч. Содержание этих глав также вызывает несколько критических вопросов. Во-пер-

149 M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (London: S.P.C.K., 1967) 34–37; Theisohn, *Der auserwählte Richter*, 47–49; VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in *1 Enoch* 37–71", 175.

150 Hooker, *The Son of Man in Mark*, 34.

151 VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, 140; G. Nickelsburg, "Son of Man", *ABD* 6.138.

152 VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in *1 Enoch* 37–71", 177.

153 G. Nickelsburg, "Son of Man", *ABD* 6.140.

вых, 1 Енох 70–71 демонстрирует повторяемость, что может указывать на редакторскую попытку расширить оригинальный материал. Во-вторых, долгое время исследователи енохических традиций удивлялись тому факту, что Сын человеческий, который в предыдущих главах Притч отличался от Еноха, вдруг в 1 Енохе 71 отождествляется с патриархом. Эта идентификация на первый взгляд противоречит остальной части текста, так как кажется невозможным, чтобы провидец вдруг не узнал самого себя в своем видении. Джон Коллинз указывает на уникальность подобной ситуации в иудейской апокалиптической литературе[154]. Более того, с учетом предсуществующей природы Сына человеческого в 1 Енохе 48:2–7 трудно согласовать этого персонажа с фигурой седьмого патриарха, который был рожден от человеческих родителей в допотопной эпохе.

Для разрешения этой загадочной ситуации было предложено несколько объяснений. Ученые отмечают[155], что Притчи, похоже, используют идею небесного двойника провидца, когда они идентифицируют Еноха с Сыном человеческим. Джеймс Вандеркам считает, что загадку Книги Притч можно объяснить убеждением, отраженным в нескольких древних еврейских текстах, что существо из плоти и крови может иметь небесного двойника. В качестве примера Вандеркам указывает на предания о патриархе Иакове, согласно которым «его черты выгравированы на небесах»[156]. Он подчеркивает, что эта тема неведения провидца о своей небесной идентичности наблюдается в других еврейских псевдоэпиграфах, включая Молитву Иосифа.

В свете ранних еврейских традиций о небесном двойнике провидца гипотеза Вандеркама кажется правдоподобной, и вполь-

154 J. Collins, "Heavenly Representative: The 'Son of Man' in the Similitudes of Enoch," in: *Ideal Figures in Ancient Judaism* (eds. G.W.E. Nickelsburg and J. J. Collins; SCS 12; Chico, Calif.: Scholars, 1980) 122–24, esp. 122.

155 См. J. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in *1 Enoch* 37–71", 182–3; M. Knibb, "Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls", *DSD* 2 (1995) 177–80; Fossum, *The Image of the Invisible God*, 144–5; C. H. T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT 2/94; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 151.

156 VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71", 182–3.

не возможно, что в Притчах седьмой патриарх был действительно отождествлен с Сыном человеческим и другими титулами, относящимися к этой фигуре.

В заключение этого раздела можно предложить несколько наблюдений в связи с енохическими титулами, появляющимся в Притчах. Во-первых, нельзя не заметить, что в отличие от других обозначений Еноха, встречающихся в ранних енохических материалах, титулы из Книги Притч имеют мощные корни и связи с мотивами и темами, встречающимися в Библии, особенно в Книге пророка Исайи, Псалмах и Книге пророка Даниила. Ученые ранее отмечали, что эти титулы могли быть сформулированы на основе известных библейских персонажей, таких как Слуга Господа из Книги пророка Исайи и Сын человеческий из Книги пророка Даниила. Такая явная опора на известных библейских персонажей контрастирует с происхождением других титулов Еноха, не встречающихся в Притчах, таких как писец, знаток тайн или священник, ибо эти титулы не имеют явных библейских корней, а скорее основываются на внебиблейских месопотамских традициях.

Во-вторых, характерной особенностью титулов, встречающихся в Притчах, является то, что они присутствуют только в этой части Первой книги Еноха. Другие части этой ранней енохической композиции, такие как Астрономическая Книга, Книга Стражей, Книга Сновидений и Послание Еноха, не упоминают эти титулы патриарха. Также любопытно, что другие ранние енохические материалы, включая Апокриф Книги Бытия, Юбилеи, Книгу Исполинов и 2 Еноха, не содержат упоминаний об этих титулах или чертах, связанных с ними. Например, ранние енохические книги не говорят о восхождении Еноха на Престол Славы. Это отсутствие аллюзий и взаимодействий с другими енохическими текстами кажется довольно загадочным и необычным, так как информация о других титулах, не встречающихся в Притчах, таких как писец, знаток тайн или священник, обычно используется как набор повторяющихся мотивов, поддерживаемых широким спектром текстов, включающим различные трактаты 1 Еноха, Книгу Юбилеев, Апокриф Книги Бытия, Книгу

Исполинов и 2 Енох. Также удивительно, что поздние раввинистические источники и материалы традиции Хейхалот также не повествуют о енохических титулах, встречающихся в Книге Притч. Исследования Джеймса Давилы указывают на тот факт, что титулы, встречающиеся в Притчах, такие как Помазанник, Сын человеческий и Праведный, почти полностью исчезают в традиции Божественной Колесницы[157]. Этот вопрос будет подробно рассмотрен в следующих разделах.

Наконец, стоит отметить еще одну загадочную характеристику титулов Притч. В неоднозначной идентификации Еноха с Сыном человеческим, изображенной в 71-й главе 1 Еноха, мы находим уникальный способ введения этого енохического титула, который не встречается в случае с другими титулами Еноха. В ранних енохических книгах каждый титул обычно вводится через постепенное раскрытие деятельности патриарха, относящейся к конкретному обозначению. Напротив, Книга Притч отказывается каким-либо образом изображать участие Еноха в различных должностях, которые стоят за титулами Книги Притч. Ничего не говорится о мессианской роли патриарха или о его миссии в суде над сильными мира сего. Енох скорее изображен как простой свидетель этих деяний, которые текст однозначно связывает с тем или иным эсхатологическим персонажем. Несмотря на то, что в конце он отождествляется с Сыном человеческим, он никоим образом не пытается исполнить функции, связанные с этим и другими титулами.

157 J.R. Davila, "Melchizedek, The 'Youth,' and Jesus", in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J.R. Davila; STDJ 46; Leiden: Brill, 2003) 264.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Роли и титулы Еноха-Метатрона в Сефер Хейхалот и других материалах

В начале этого раздела, посвященного образу Метатрона, необходимо отметить одну важную деталь, касающуюся происхождения традиции великого ангела. В своем анализе возможных прототипов этого предания ученые отмечают, что енохическая традиция явно не представляет собой единственное концептуальное течение, из которого, возможно, возник образ Метатрона. Исследователи ранней еврейской мистики указывают на другие возможные источники, повлиявшие на формирование образа этого возвышенного ангельского персонажа. Эти источники включают, помимо патриарха Еноха, различные фигуры еврейского фольклора, например архангела Михаила[1], Иаоила[2], Мелхиседека[3] и других. Настоящее исследование поддерживает эту точку зрения и покажет, что даже в рамках енохической традиции образ Метатрона развивался постепенно в результате взаимодействия с различными возвышенными персонажами, которые занимали важное место в псевдоэпиграфической литературе. Тот факт, что

1 Alexander, "3 Enoch", 243–244; idem, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", 162. M. Himmelfarb, "Sefer Zerubbabel", in: *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* (eds. D. Stern and M. J. Mirsky; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990) 71–81, esp. 73.

2 Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, 196. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 142ff.

3 J. R. Davila, "Melchizedek, The 'Youth,' and Jesus", in *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J. R. Davila; STDJ 46; Leiden: Brill, 2003) 248–274.

енохическое предание не является единственным источником для формирования образа Метатрона, можно увидеть также в раввинистических источниках и материалах традиции Хейхалот, большинство которых не отождествляют этого ангела напрямую с седьмым патриархом. Эта ситуация определяет параметры и приоритеты для настоящей главы о традиции Метатрона, которая будет опираться сначала на материалы, однозначно отождествляющие этого главного ангела с Енохом, а уже затем — на другие раввинистические свидетельства и источники литературы Хейхалот, где эта явная идентификация не была сделана.

Этот анализ будет в основном сосредоточен на Третьей книге Еноха, тексте, также известном как Сефер Хейхалот (Книга [Небесных] Чертогов), где связь между Енохом и Метатроном проводится явно. 3 Енох занимает особое место в своде текстов литературы Чертогов в свете своей уникальной формы, содержания и идентичности главного героя. Следует отметить, что роль Сефер Хейхалот в истории еврейской мистики, а также его позиция относительно остальной части источников традиции Хейхалот все еще ждет полной оценки. Ученые отмечают, что различные предания, встречающиеся в 3 Енохе, представляют более позднюю стадию развития по сравнению с теми, которые отражены в других текстах традиции Хейхалот[4]. Тем не менее уникальная структура этого произведения[5], отсутствие специфических гимнов[6] и магических заклинаний[7], характерных для других произведений традиции Небесных Чертогов, его особенная ангелология и, что наиболее важно, явное отождествление Метатрона с патриархом Енохом, могут свидетельствовать о том, что это произведение относится к особому типу мистики Меркавы, которая возникла из ранних енохических учений. К сожалению, вышеупомянутые особенности Сефер Хейхалот еще не получили всестороннего рассмотрения со стороны экспертов

4 См. Swartz, *Scholastic Magic*, 178ff.

5 Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*, 110.

6 Alexander, "3 Enoch", 245.

7 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 144.

в ранней еврейской мистике, хотя уже были сделаны несколько полезных исследований[8]. Надеемся, что наш анализ 2 Еноха и установление связи этого текста с традицией Меркавы в целом и с Сефер Хейхалот в частности, послужит дополнительным мотивационным фактором.

Теперь это исследование должно вернуться к своей основной теме, а именно, вопросу ролей и титулов Еноха-Метатрона. Предварительная оценка текста указывает на то, что Сефер Хейхалот содержит два кластера ролей и титулов своего главного персонажа. Первый кластер ролей и титулов Метатрона, по всей видимости, связан с аналогами, уже известными из нашего предыдущего анализа ранних енохических преданий. Эти развития на самом деле представляют собой продолжение, а во многом и кульминацию ролей седьмого патриарха. В отношении этих концептуальных переосмыслений Криспин Флетчер-Луи отмечает, что «рассказ 3 Еноха о трансформации Еноха в главного ангела Метатрона представляет собой своего рода кульминацию более ранних енохических преданий»[9]. Мое дальнейшее исследование будет опираться на этот уже исследованный набор должностей и титулов, называемый «старыми» ролями и титулами. Этот кластер охватывает деятельность Метатрона в таких должностях, как небесный писец, эксперт в божественных тайнах, небесный первосвященник и посредник. Все эти роли могут рассматриваться как развитие знакомых концептуальных линий, встречающихся в ранних енохических и месопотамских традициях о седьмом допотопном герое. Это исследование покажет, что, несмотря на узнаваемые сходства с этими ранними прототипами, роли и титулы, встречающиеся в традиции Метатрона, в некоторых случаях представляют собой значительную переработку и развитие более ранней енохической символики.

8 Odeberg, *3 Enoch*; Alexander, "3 Enoch;" Mopsik, *Le livre hébreu d'Hénoch*; Schäfer, et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur I*.

9 Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 156. См. также M. Himmelfarb, "The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul", in: *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (ed. A.Y. Collins; Semeia 36; Decatur, GA: Scholars, 1986) 97–111, особ. 102.

Второй кластер ролей и титулов Метатрона, который будет исследоваться, охватывает те явления, которые не встречаются в Первой книге Еноха, Юбилеях и Кумранских енохических фрагментах. Это исследование покажет, что в традиции Меркавы Енох-Метатрон появляется в нескольких новых ролях, ранее неизвестных в этих ранних енохических материалах. Эта группа функций и должностей Метатрона, в отличие от старых ролей и титулов, будет обозначена как «новые» роли и титулы. Следует подчеркнуть, что различие между новыми и старыми ролями и титулами делается исключительно с точки зрения енохической традиции, поскольку другие псевдоэпиграфические традиции небесных посредников не всегда подтверждают это разделение.

Должности, встречающиеся в этом новом кластере, связаны с такими обозначениями Метатрона, как «Юноша», «Князь Мира», «Измеритель/Мера Господа», «Князь божественного Присутствия», «Князь Торы» и «Малый YHWH». Возможно, что некоторые из этих обозначений могли возникнуть уже в дораввинистическом иудаизме под влиянием различных традиций небесных посредников, в которых Михаил, Иаоил, Адам, Моисей, Ной, Мелхиседек и другие персонажи изображались как возвышенные фигуры[10]. Исследование этого теологического измерения 2 Еноха поможет проследить корни некоторых из этих новых концептуальных разработок. На этом предварительном этапе исследования можно предложить четыре гипотезы, которые могут объяснить возможные факторы, ответственные за происхождение и развитие новых ролей и титулов Метатрона.

Во-первых, несмотря на отсутствие «новых» ролей и титулов в 1 Енохе, Юбилеях и Книге Исполинов, не надо исключать возможности, что енохическая традиция все же могла быть потенциальным источником формирования этих концептуальных разработок. Эти роли и титулы могли возникнуть внутри енохической традиции после того, как ранние енохические

10 О традициях небесных посредников см. *Небесные посредники. Иудейские истоки ранней христологии* (под ред. Т. Гарсиа-Уидобро, S.J. и А. А. Орлова; Москва: Институт Святого Фомы, 2016).

источники периода Второго храма уже были написаны. Концептуальные развития, встречающиеся в Книге Притч, где Енох был отождествлен с несколькими возвышенными титулами, такими как Сын человеческий, Помазанник и Избранный, поддерживают эту точку зрения. Хотя ни одна из наших «новых» ролей и титулов не встречается в Притчах, тенденции к развитию нового возвышенного образа седьмого патриарха, без сомнения, наблюдаются в этом тексте.

Во-вторых, новые роли и титулы Метатрона могли возникнуть из других ранних еврейских традиций небесных посредников, в которых Михаил, Иаоил, Адам, Моисей, Мелхиседек и Уриил изображались как возвышенные фигуры.

В-третьих, нельзя исключать, что некоторые новые роли и титулы Метатрона могли возникнуть гораздо позже в контексте раввинистических источников и литературы Хейхалот, независимо от любых более ранних традиций.

В-четвертых, новые роли и титулы могли развиваться как комбинация любых из вышеупомянутых факторов.

Эти четыре возможности будут теперь подробно рассмотрены в нашем анализе новых титулов. Гипотеза о том, что за происхождение различных ролей и титулов Метатрона отвечают несколько концептуальных течений, не нова и широко обсуждалась в предыдущих исследованиях. Например, классическое исследование Гершома Шолема различает два основных аспекта в учении о Метатроне, которые, по мнению Шолема, были затем объединены в раввинистических источниках и литературе Небесных Чертогов. Эти аспекты включают енохическое учение и учение, связанное с посредническими фигурами Иаоила и Михаила. Шолем отмечает, что

> один аспект отождествляет Метатрона с Иаоилом или Михаилом и ничего не знает о его трансформации из человека в ангела. Талмудические отрывки, касающиеся Метатрона, относятся к этому типу. Другой аспект отождествляет Метатрона с фигурой Еноха, как он изображен в апокалиптической литературе, и проникает в агадическую и таргумическую литературу, которая, хотя и не обязательно позднее Талмуда, все же была вне его. Когда был написан Сефер Хейхалот, или 3 Енох, два этих аспекта уже переплелись[11].

Надеюсь, что настоящее обсуждение поможет далее прояснить и уточнить различные концептуальные веяния, ответственные за формирование образа Метатрона.

Однако необходимо сделать несколько предостерегающих замечаний относительно границ этого исследования. В рамках ограниченного объема данного исследования невозможно дать исчерпывающее рассмотрение всех свидетельств о титулах Метатрона в раввинистической литературе[12]. Дэвид Халперин от-

11 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

12 О ролях и функциях Метатрона см. D. Abrams, "The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead", *HTR* 87 (1994) 291–321; P. S. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch", *JJS* 28–29 (1977–1978) 156–180; idem, "3 (Hebrew Apocalypse) of Enoch", *OTP*, 1.223–315; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1951) 143–160; M. Black, "The Origin of the Name Metatron", *VT* 1 (1951) 217–219; M. S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*; J. Dan, "The Seventy Names of Metatron", in: J. Dan, *Jewish Mysticism. Late Antiquity* (2 vols.; Northvale: Jason Aronson, 1998) 1.229–34; idem, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel-Aviv: MOD Books, 1993) 108–124; J. R. Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron", *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; SJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999) 3–18; idem, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus", in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J. R. Davila; STDJ 46; Leiden: Brill, 2003) 248–74; W. Fauth, "Tatrosjah-totrosjah und Metatron in der jüdischen Merkabah-Mystik", *JSJ* 22 (1991) 40–87; Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 156; Halperin, *The Faces of the Chariot*, 420ff; M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995) 191–194; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 195–206; M. Himmelfarb, "A Report on Enoch in Rabbinic Literature", *SBLSP* (1978) 259–69; C. Kaplan, "The Angel of Peace, Uriel-Metatron", *Anglican Theological Review* 13 (1931) 306–313; M. Idel, "Enoch is Metatron", *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240; idem, *The Mystical Experience of Abraham Abulafia* (tr. J. Chipman; Albany: SUNY, 1988) 117–19; S. Lieberman, שקיעין (Jerusalem, Bamberger et Vahrman, 1939) 11–16; idem, "Metatron, the Meaning of his Name and his Functions", Appendix to Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 235–241; R. Margaliot, מלאכי עליון (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1964) 73–108; Milik, *The Books of Enoch*, 125–35; G. F. Moore, "Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron", *HTR* 15 (1922) 41–85; C. Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre*

мечает, что «проблемы, связанные с Метатроном, одни из самых сложных в ранней еврейской ангелологии»[13]. Таким образом, наше представление ролей должно рассматриваться только как предварительное введение в некоторые из основных титулов этого сложного ангельского персонажа. С учетом енохической перспективы данного проекта, исследование будет сосредоточено в основном на свидетельствах о титулах Еноха-Метатрона, отраженных в Сефер Хейхалот, поскольку этот текст явно отождествляет Метатрона с Енохом и предоставляет широкое разнообразие преданий, касающихся этой связи.

Исследование 3 Еноха также будет дополнено различными свидетельствами, относящимися к ролям и титулам Метатрона, найденными в Мишне, таргумах, Талмудах, мидрашах и литературе Хейхалот. Все эти разрозненные и иногда фрагментарные свидетельства будут рассмотрены с одинаковым вниманием, поскольку даже более поздние средневековые раввинистические композиции и сборники могли сохранить ранние сви-

des palais (Paris: Verdier, 1989) 28ff; C. R. A. Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition", *JJS* 43 (1992) 1–31, esp.7–11; A. Murtonen, "The Figure of Metatron", *VT* 3 (1953) 409–411; H. Odeberg, "Föreställningarna om Metatron i äldre judisk mystic", *Kyrkohistorisk Årsskrift* 27 (1927) 1–20; idem, *3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch*, 79–146; idem, "Enoch", *TDNT* 2.556–560; A. Orlov, "The Origin of the Name 'Metatron' and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse) of Enoch", *JSP* 21 (2000) 19–26; Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 29–32; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 43–55; idem, *Kabbalah*, 377–381; idem, *Major Trends*, 43–55; idem, "Metatron", *EJ* (Jerusalem: Keter, 1971) 11.1443–1446; idem, Origins of the Kabbalah, 214–15; A. Segal, *Two Powers*, 60–73; G. G. Stroumsa, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ", *HTR* 76 (1983) 269–288; L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology* (WUNT 2/70; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) 71ff; I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989) 2.626–632; G. Vajda, "Pour le dossier de Metatron", in: *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to A. Altmann* (eds. S. Stein and R. Loewe; University of Alabama Press, 1979) 345–354; E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (2 vols.; tr. I. Abrahams; Jerusalem, 1975) 1.138–139; 2.743–744; E. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994) 113, 334; idem, "Metatron and Shi ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz", in: *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* (eds. K. E. Groezinger and J. Dan, Berlin — New York: Walter de Gruyter, 1995) 60–92.

13 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 420.

детельства, относящиеся к предмету нашего исследования. Многие ученые признают, что датировка раввинистических текстов очень сложна и проблематична[14]. Еще труднее делать выводы о древности отдельных мотивов и тем, содержащихся в этих источниках.

В своем представлении данных, относящихся к конкретной роли или титулу, я обычно буду начинать, где это возможно, со свидетельств, отраженных в 3 Енохе, тексте, который явно отождествляет Метатрона с Енохом — эта идентификация является ключевой для данного исследования, — а затем буду переходить к другим свидетельствам, связанным с концептуальным развитием определенной должности или обращения.

Наконец, следует подчеркнуть, что наш анализ не претендует на исчерпывающее рассмотрение какой-либо конкретной роли или титула. Представленные описания следует рассматривать как предварительные и ориентировочные наброски, призванные помочь читателю ознакомиться с возможными должностями и обозначениями Еноха-Метатрона в раввинистических материалах и источниках традиции Хейхалот, чтобы читатель был подготовлен к нашему дальнейшему анализу 2 Еноха.

Имя Метатрон

В начале нашего исследования традиции Метатрона следует представить несколько гипотез о возможном этимологическом происхождении имени Метатрон. Несмотря на значительные научные усилия по разгадке этимологии этого загадочного слова, имя этого главного ангела все еще остается загадкой для исследователей еврейской мистической литературы. Нет единого научного мнения о происхождении имени Метатрон, которое встречается в двух формах в раввинистической литературе: где одно из обозначений содержит шесть букв — מטטרון, а другое семь — מיטטרון. Ученые предлагают многочисленные гипотезы

14 Himmelfarb, "A Report on Enoch in Rabbinic Literature", 259.

о возможной этимологии этих еврейских лексем[15]. По меньшей мере девять научных позиций заслуживают упоминания.

1. Некоторые ученые считают, что имя Метатрон может быть производным от מטרא, «страж наблюдения», термин, возможно, происходящий от корня נטר, «охранять, защищать»[16]. Хуго Одеберг указывает на самую раннюю аллюзию на эту этимологию в Шиммуша Рабба, где Енох был облачен в свет и сделан стражем всех душ, восходящих с земли[17]. Эта гипотеза разделяется Адольфом Йелинеком, который считает נטר возможной этимологической основой для Метатрона[18], и Маркусом Ястроу, который в своем словаре указывает מטרא как возможный этимологический предшественник имени Метатрона[19].
2. Другая гипотеза предполагает, что имя может быть производным от слияния двух греческих слов μετά и θρόνος, которые в комбинации *μετάθρονος* могут быть переведены как «тот, кто служит за троном» или «тот, кто занимает трон рядом с троном Славы». Эта гипотеза была поддержана рядом ученых, но Шолем ее отвергает, отмечая, что «не существует такого слова, как *Metathronios* в греческом языке, и крайне маловероятно, что евреи могли бы создать или выдумать такую греческую фразу»[20]. Шолем также указывает, что в талмудической литературе слово θρόνος никогда не использовалось вместо его еврейского аналога[21]. Он заключает, что, несмотря на попытки некоторых ученых найти дополнительные доказательства этимологии имени Метатрон как комбинации греческих слов μετά и θρόνος, «эта часто повторяемая этимология … не имеет оснований»[22].

15 Scholem, "Metatron", *EJ*, 11.1445–1446.
16 Odeberg, *3 Enoch*, 1.125.
17 Ibid, 1.126.
18 A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Leipzig: C. L. Fritzsche, 1852) 4.
19 Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 767.
20 Scholem, *Major Trends*, 69.
21 Ibid.
22 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 91.

3. Третья этимологическая гипотеза предполагает, что имя может быть производным от греческого слова σύνθρονος в значении «разделяющий с кем-то трон»[23]. Одеберг критикует эту этимологию, утверждая, что «в известных еврейских источниках нет ни одного примера, где бы Метатрон был изображен как тот, кто разделяет с Богом его Престол»[24]. Однако Саул Либерман в своем исследовании этимологий имени Метатрон приводит новые основания для принятия этой версии[25].
4. Другая гипотеза предполагает, что имя может быть связано с Митрой. Одеберг приводит ряд параллелей между Метатроном и Митрой, подчеркивая их схожие небесные функции. Он отмечает, что изображение Митры как Стража Мира, Посредника для земли, Князя Мира и Свидетеля всех мыслей, слов и дел напоминает схожие действия Метатрона[26].
5. Имя также может быть производным от латинского слова *metator* (вождь, проводник, измеритель или посланник), которое, транслитерированное в еврейские буквы, дает מטיטור или מיטטור. Эта этимология поддерживается рядом известных средневековых еврейских авторитетов, включая Элеазара из Вормс и Нахманида[27]. Шолем критикует эту гипотезу, утверждая, что «нет ничего в высказываниях о Метатроне, что оправдывало бы происхождение имени от термина *metator*»[28].

   Несмотря на скептицизм Шолема, Филип Александер недавно снова привлек внимание к этой этимологии. Уточняя происхождение термина, он указывает на латинское слово *metator*, которое также встречается в греческом языке как заимствованное слово в форме *mitator* и иногда обозначает офицера в римской армии, чья миссия заключалась в том,

23 Alexander, "3 Enoch", 243.
24 Odeberg, *3 Enoch*, 1.137.
25 S. Lieberman, "Metatron, the Meaning of His Name and His Functions", in: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 235–241.
26 Odeberg, *3 Enoch*, 1.132.
27 Ibid, 1.127–128.
28 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 43.

чтобы быть предвестником, т. е. идти впереди колонны на марше, чтобы подготовить лагерь[29]. В связи с этим Александер предполагает, что это обращение «возможно, было первым дано Ангелу Господню, который вел израильтян через пустыню: этот ангел действовал как римский армейский *metator*, направляя израильтян в их пути»[30]. Он также предполагает, что вполне возможно, что сам Енох мог бы рассматриваться как *metator* или предвестник, поскольку он был тем, кто показывал людям «как они могли бы выйти из пустыни этого мира в обетованную землю небес»[31]. Александер подчеркивает тот факт, что *metator* явно засвидетельствован как заимствованное слово в иврите и арамейском языке, что добавляет силы этой этимологии[32].

6. Еще одним возможным источником этимологии имени Метатрон является греческое слово μέτρον (мера). Адольф Йелинек, вероятно, был первым ученым, который предложил μέτρον как объяснение этимологии имени Метатрона, исходя из предположения, что Метатрон был идентичен с Хоросом[33]. В своей недавней статье Гедалияху Струмса приводит несколько новых убедительных оснований для принятия этой этимологии. Его аргументы сосредоточены на том, что Метатрон не только носит Имя Бога, но и измеряет его божественную Форму и поэтому рассматривается как Шиур Кома (измерение божественного тела)[34]. Струмса считает, что «следует обратить внимание на μέτρον и/или *metator* (слияние этих двух терминов не исключено) как возможную этимологию Метатрона»[35]. Мэтью Блэк в своей короткой статье, посвященной происхождению имени Метатрон,

29 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 107; Alexander, "3 Enoch", 243.
30 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 107. См. также Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 1.139.
31 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 107.
32 Alexander, "3 Enoch", 243.
33 Odeberg, *3 Enoch*, 1.134.
34 Stroumsa, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ", 287.
35 Ibid, 287.

раскрывает дополнительный аспект этой этимологии. Блэк прослеживает происхождение слова «Метатрон» до ранее незамеченного свидетельства, найденного в материалах *Quaestiones et solutiones in Genesim* Филона, сохранившихся на армянском языке, где среди других титулов Логоса можно встретить термин *praemetitor*. Блэк отмечает, что *praemetitor* может быть связан с термином μετρητής, греческим эквивалентом латинского *metator* (измеритель), применяемым к Логосу[36].

7. Иосиф Дан недавно выдвинул гипотезу, что имя Метатрон может быть связано с функцией этого ангела как носителя Имени Бога. В учении о Метатроне этот великий ангел часто называется «Малым YHWH», то есть меньшей манифестацией божественного Имени. Дан интерпретирует фразу «в Нем», отраженную в Исходе 23:21, «ибо имя Мое в Нем», как относящееся к Метатрону, предполагая, что «в нем находится непроизносимое имя Бога, которое дает ему его силу»[37]. Дан далее отмечает, что, учитывая фразу «ибо имя Мое в Нем», имя Метатрон может быть связано с четырьмя буквами божественного Имени. Он отмечает: «возможно, что ссылка здесь относится к *mempa*, то есть числу четыре на греческом, четырехбуквенному слову в середине имени Метатрон»[38].

8. Во введении к своему французскому переводу 3 Еноха Шарль Мопсик выдвигает гипотезу, что этимология имени Метатрон может быть связана с библейской историей Еноха и может происходить от греческой терминологии, встречающейся в Септуагинте в переводе Быт. 5:24: «И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его». Мопсик отмечает, что в переводе Септуагинты Быт. 5:24 и Сир. 44:16 еврейский глагол לקח («взять») переведен греческими глаголами μετέθηκεν или μετετέθη[39]. Он

36 M. Black, "The Origin of the Name Metatron", *VT* 1 (1951) 218.
37 Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*, 109.
38 Ibid, 109–110.
39 C. Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais* (Paris: Verdier, 1989) 48.

утверждает, что наиболее значительная часть термина «Метатрон» (מטטרון) — это первые три согласных этого слова, а именно MTT (מטט), поскольку суффикс RON (רון) является техническим добавлением, представляющим общую черту различных ангельских имен в еврейских ангелологических преданиях. Мопсик заключает, что, возможно, три согласных, составляющих наиболее значимую часть имени Метатрон, מטט, транслитерируют греческое μετετέθη. Учитывая эти лингвистические параллели, Мопсик предполагает, что имя Метатрон может обозначать «того, кто был перенесен» и таким образом может быть напрямую связано с историей Еноха и его вознесением на небо[40].

9. Нельзя исключить также возможности, что имя Метатрон может не иметь этимологических корней. Несколько ученых отмечают, что это имя не обязательно имеет определенную этимологию и «может быть бессмысленным сочетанием, как магические имена ʿAdiriron и Dapdapiron, которыми изобилуют тексты литературы Хейхалот»[41].

В заключение следует отметить, что текст славянского апокалипсиса также, возможно, содержит свидетельство, относящееся к имени Метатрон. Однако эти данные будут подробно рассмотрены позже, в разделе исследования, посвященном анализу материалов из 2 Еноха.

40 Ibid.

41 Alexander, "3 Enoch", 1.243; idem, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", 162.

«Старые» роли и титулы

Метатрон как писец

Выдающиеся писарские достижения седьмого патриарха не были забыты в более поздних раввинистических преданиях, где они снова появляются теперь уже в своей переосмысленной форме как важная обязанность нового героя, верховного ангела Метатрона. Одно из таких ранних подтверждений карьеры Еноха-Метатрона как писца можно найти в таргумах, где имя патриарха упоминается в связи с писарскими обязанностями великого ангела. Таргум Псевдо-Ионатана на Бытие 5:24 гласит: «Енох истинно поклонялся перед Господом, и вот его не стало с жителями земли, потому что он был взят и вошел на небеса по повелению Господа, и он был назван Метатроном, Великим Писцом (ספרא רבא)»[1].

Интересно, что отрывок из Таргума Псевдо-Ионатана использует новый писарский титул возвышенного патриарха, который был неизвестен в ранней енохической литературе. Хотя таргумический текст не раскрывает подробностей писарских обязанностей Метатрона, другой рассказ, встречающийся в талмудических преданиях, предоставляет дополнительные детали, разъясняющие эту должность. Этот рассказ отражен в Вавилонском Талмуде, где рабби Элиша бен Абуя, также известный как Ахер, в своем потустороннем опыте созерцает Метатрона сидящим и записывающим заслуги Израиля. Отрывок из в. Хагига 15a гласит:

1 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992) 36.

Ахер погубил побеги. О нем говорится в Писании: «Не позволяй твоему рту довести плоть твою до вины». О чем идет речь? — Он увидел, что Метатрону было разрешено сидеть и записывать заслуги Израиля. Он сказал: «Это учение, что на высоте нет сиденья, нет соперничества, нет двуличности, нет усталости. Может быть, — упаси Бог! — есть два владычества!» [Тогда] они вывели Метатрона и наказали его шестьюдесятью огненными ударами, говоря ему: «Почему ты не встал перед ним, когда увидел его?» Тогда ему было разрешено вычеркнуть заслуги Ахера. И вышел Глас Божий и сказал: «Возвращайтесь, отступившие дети — кроме Ахера». [Тогда] он сказал: «Так как я был изгнан из того мира, позвольте мне выйти и наслаждаться этим миром». Так Ахер пошел по путям зла[2].

Отличительная черта этого талмудического рассказа заключается в том, что функции Метатрона как писца здесь связаны с его обязанностью записывать заслуги Израиля. Эта совмещение роли Метатрона как писца с обязанностью записывать (или стирать, как в случае с Ахером) человеческие заслуги напоминает сложную природу писарского служения Еноха, которое, как помним, также включает функцию свидетеля божественного суда. Особенно важным для данного исследования является вопрос: а связано ли это талмудическое свидетельство с предыдущими енохическими рассказами о писарских обязанностях седьмого патриарха?

Шолем, который обычно придерживается позиции, что талмудические отрывки относятся к традиции о предсуществующем Метатроне и не связывают Метатрона с седьмым патриархом, в данном случае осторожно оставляет место для возможности такой связи. Он отмечает, что

> отрывок в Бавли Хагига 15а может относиться к традиции о вознесении Еноха, которому действительно приписывается подобная функция в Книге Юбилеев 4:23: «Мы ввели его в Рай в величии и

2 Epstein, *Soncino Hebrew-English Talmud. Hagiga* 12b.

> славе, и вот там он записывает осуждение и суд мира, и все зло детей человеческих». Эти две функции дополняют друг друга[3].

Несмотря на осторожное утверждение Шолема о возможной связи писарских обязанностей Еноха и Метатрона в Бавли Хагига 15а, его позиция в этом вопросе остается неясной. Он добавляет, что «параллель доказывает меньше, чем кажется, потому что, как еврейские псевдоэпиграфы, так и литература Хейхалот знают несколько ангельских писцов»[4]. Похоже, что сомнение Шолема в однозначной идентификации Метатрона с Енохом в талмудическом отрывке частично основано на его выборе псевдоэпиграфических источников о писарских обязанностях патриарха, которые он ограничивает данными, найденными в 1 Енохе и Книге Юбилеев. Он не упоминает еще одно важное свидетельство Второго храма, встречающееся в славянском апокалипсисе. Но если бы традиция писарских обязанностей Еноха, обнаруженная во 2 Енохе, была включена в обсуждение, можно было бы заметить некоторые дополнительные детали в описании действий Еноха, которые еще больше связывают ранние енохические предания с традицией сидения Метатрона из в. Хагига 15а. Как мы помним, отрывок из Вавилонского Талмуда говорит, что «Метатрону было разрешено сидеть и записывать заслуги Израиля»[5]. Важная деталь этого рассказа заключается в том, что обладание местом в небесах обусловлено писарскими обязанностями Метатрона. Позиция Метатрона здесь представляет собой исключение из правила, ибо никто, кроме Бога, не может сидеть на небесах. Талмудический отрывок дает это исключительное разрешение на сидение в небесах Метатрону из-за его писарских обязанностей, чтобы он мог сидеть и записывать заслуги Израиля. Вся история отступничества Ахера вращается вокруг этого мотива ангела-писца, сидящего на троне, который служит конечным камнем преткновения для печально известного провид-

3 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.
4 Ibid.
5 в. Хагига 15а.

ца, приводя его к еретическому выводу о двух «владычествах» на небесах[6]. В свете материалов, найденных во 2 Енохе, этот уникальный мотив ангела-писца, который имеет место на небесах, может служить дополнительным доказательством того, что традиция о Метатроне из в. Хагига 15a связана с ранними енохическими преданиями, и что этот ангельский писец на самом деле является перенесенным на небеса Енохом.

В то время как рассказы об обязанностях Еноха как писца, отраженные в 1 Енохе, Книге Юбилеев и Книге Исполинов, не упоминают о наличии у Еноха какого-либо места на небесах, традиция, отраженная в славянском апокалипсисе, делает это явно. 2 Енох 23:4 изображает ангела Веревеила, который приказывает Еноху сесть: «Сядь, напиши то, что поведал тебе»[7]. Затем патриарх изображается как исполняющий этот ангельский приказ, занимая свое место на высоте. Примечательно, что обладание местом здесь, подобно в. Хагига 15a, напрямую связано с писарскими обязанностями героя, выполняемыми на протяжении долгого времени, поскольку во 2 Енохе 23:6 Енох сообщает своим слушателям: «Я же, просидев еще тридцать дней и тридцать ночей, подробно записал все и исписал 360 книг»[8].

Свидетельства из 2 Еноха предоставляют новый контекст для понимания традиции, изложенной в Хагига 15a, и помогают развеять сомнения, выраженные Шолемом, относительно того, что описание из Хагиги может не быть связано с традицией о писарских обязанностях Еноха.

Теперь я должен обратиться к еще одному важному свидетельству, найденному в Синопсисе § 20. Любопытно, что в Синопсисе § 20 (3 Енох 16) Енох-Метатрон, подобно его описанию в Хагиге, также изображен как имеющий трон в небесах. Хотя в отрывке из Сефер Хейхалот Енох-Метатрон прямо не отождествляется с небесным писцом[9], а скорее понимается как небесный судья, сцена из Хагиги, перенесенная в «енохический»

6 в. Хагига 15a.
7 Навтанович, «Книга Еноха», 215.
8 Там же.
9 Himmelfarb, "A Report on Enoch in Rabbinic Literature", 261.

контекст литературы Чертогов, может косвенно намекать на его роль писца, поскольку в ранних енохических материалах писарские дела патриарха часто связаны с его важными обязанностями по отношению к божественному суду. Не кажется случайным, что в Синопсисе § 20 роль Еноха-Метатрона как небесного писца теперь заменена его ролью помощника Бога в божественном суде, две функции, которые тесно связаны в предыдущей енохической традиции. Отрывок дает следующее описание действий патриарха:

> Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен. И я распределял величие, царственность, ранг, суверенность, славу, хвалу, венцы и короны и почести среди всех князей царств, когда я сидел в небесном Суде. И князья царств стояли подле меня, справа и слева — властью Святого, будь Он Благословен. Но когда Ахер появился, чтобы узреть видение Меркавы, он остановил свой взор на мне, — он испугался и затрепетал предо мной. Его душа настолько встревожилась, что была готова покинуть его, из-за его страха, трепета и ужаса предо мной, когда он увидел меня сидящим на троне, подобно царю, вместе с ангелами-служителями, стоящими рядом со мной, подобно слугам, и всеми князьями царств, увенчанными венцами, стоящими вкруг меня[10].

Филип Александер отмечает, что талмудическая версия этой истории, отраженная в Хагиге 15a, вероятно, имеет приоритет над той, что имеется в Синопсисе § 20[11]. Это означает, что свидетельство о роли ангела как судьи, возможно, имеет свою основу в предании о писарских обязанностях Еноха-Метатрона. Учитывая этот контекст, Кристофер Роуланд отмечает, что роль Еноха-Метатрона как небесного свидетеля, представленная в Синопсисе § 20 (3 Енох 16), связана с его ролью писца в Хагиге 15a и ранней енохической традиции. Он заключает, что

10 Тантлевский, *Книги Еноха*, 193–194.
11 Alexander, "3 Enoch", 268.

> в 3 Енохе 16 Метатрон — судья в небесном суде, тогда как в Хагиге он является лишь небесным писцом, который записывает заслуги Израиля. Разные образы Метатрона отражают различные версии енохической традиции. Позиция Еноха как писца и небесного свидетеля принадлежит самой древней части предания (Книга Юбилеев 4:23; Редакция В Завета Авраама 11; 1 Енох 12; Таргум Псевдо-Ионатана на Бытие 5:24). С другой стороны, есть свидетельства о Енохе как о гораздо более возвышенной фигуре… В Хагиге, однако, кажется, что Метатрон сидит рядом с Богом, записывая заслуги Израиля[12].

Завершая этот раздел, нужно отметить, что переход героя к его новой роли судьи, председательствующего в небесном трибунале в Синопсисе § 20, представляется предопределенным характерными особенностями традиции Метатрона, отраженными в Сефер Хейхалот. В свете возвышенного образа Метатрона в этом произведении становится понятным, почему традиция, сохраненная в Сефер Хейхалот 16 (§ 20), пытается изобразить Еноха-Метатрона как небесного судью, возглавляющего небесный трибунал, а не просто как юридического писца, записывающего заслуги Израиля. Такое описание не подошло бы к общему изображению нового небесного образа Метатрона, который теперь занимает такие возвышенные должности, как Князь Мира и Меньший YHWH.

Метатрон как знаток тайн

Сефер Хейхалот повествует о всезнании Метатрона и его несравненной компетенции в эзотерической мудрости. В этом трактате традиции Небесных Чертогов верховный ангел открывает рабби Ишмаэлю, что именно он, Метатрон, это тот, кому Бог открыл все тайны мудрости, все глубины совершенной Торы и все мысли человеческих сердец.

12 Rowland, *The Open Heaven*, 336–7.

Повествование создает впечатление, что полнота раскрытия высших тайн этому ангелу может быть сопоставима только со знанием самого Бога, поскольку, по словам Метатрона, все тайны мира и все порядки творения раскрыты перед ним, как они раскрыты перед Творцом.

Из Сефер Хейхалот становится ясно, что глубина посвящения ангела в высшие тайны и секреты вселенной позволяет ему различать внешнюю и внутреннюю природу вещей: не только тайны творения, но и секреты человеческих сердец. Метатрон сообщает рабби Ишмаэлю, что он обладает уникальной способностью к предвидению, что позволяет ему проникать в «глубокие тайны и чудесные секреты. Еще до того, как человек подумает втайне, я уже вижу его мысль; до того, как он сделает что-либо, я уже вижу его поступок. Нет ничего на небе вверху и в глубине земли, что было бы сокрыто от меня»[13].

Некоторые детали этих описаний невероятных знаний Еноха-Метатрона напоминают аналогичные концептуальные переосмысления, уже известные нам из ранних енохических и месопотамских преданий. Во-первых, особое внимание к тайнам, связанным с «порядками творения», обнаруживаемое в 3 Енохе, напоминает скрижаль из Ниневии, в которой мотивы тайн и секретов были тоже связаны с космологическими и демиургическими реалиями. Акцент на тайны порядков творения также напоминает ранние енохические тексты — более конкретно, Астрономическую Книгу, в которой разъяснения Уриила об астрономии, космологии и метеорологии также могут быть отнесены к подобным «порядкам». Наконец, не следует забывать и 2 Еноха, в котором тайны творения стоят в центре откровений Бога вознесенному Еноху. Однако эта параллель будет исследована более подробно в других разделах нашего исследования.

Акцентирование внимания на понимании тайн человеческого сердца, обнаруживаемое в 3 Енохе, также прослеживается в ранней енохической традиции, а именно в пространной редакции 2 Еноха 50:1, где седьмой патриарх раскрывает своим

13 Тантлевский, *Книги Еноха*, 188.

детям, что он тот, кто способен видеть скрытые поступки каждого человека, как в зеркале.

Стоит отметить, что речь идет не только о содержании тайн, но и о самом способе посвящения в них, который демонстрирует поразительные сходства между 2 и 3 Енохом. Одеберг первым заметил, что посвящение Еноха-Метатрона в тайны в 3 Енохе напоминает процедуру, описанную во 2 Енохе, где патриарх сначала посвящается ангелами, а затем самим Господом[14]. Сефер Хейхалот подтверждает такую же двухступенчатую процедуру инициации, когда Енох-Метатрон сначала посвящается князем Мудрости и князем Разума, а затем самим Богом.

В отличие от ранних енохических материалов, которые свидетельствуют о знании Енохом тайн, но не используют титулы, связанные с этим аспектом его деятельности, Синопсис § 73 (3 Енох 48C:7) прямо упоминает новый титул Еноха-Метатрона как «знатока тайн»:

> Я назвал его Моим Именем, «Малый YHWH, Князь божественного Присутствия, Знающий тайны (יודע רזים)». Каждую тайну Я открыл ему с любовью, и каждый секрет Я открыл ему с прямотой[15].

Еще одной важной особенностью ассоциаций Метатрона с тайнами, которая отличает материалы Хейхалот от ранних енохических свидетельств, является то, что Метатрон, в отличие от раннего Еноха, не просто знает или записывает тайны, но и воплощает их. Некоторые из самых глубочайших тайн теперь буквально написаны на нем, или, точнее, на его одеяниях, включая его одежду, напоминающую одеяние Бога, так называемый *Халук* (חלוק), и на его великолепной короне, украшенной демиургическими буквами, начертанными рукой Бога. Синопсис § 16 (3 Енох 13) сообщает нам, что Бог начертал на короне Метатрона своим перстом, как пламенным пером:

14 Odeberg, *3 Enoch*, 1.55.
15 Тантлевский, *Книги Еноха*, 254.

> буквы, посредством которых небеса и земля были сотворены; буквы, посредством которых моря и реки были сотворены; буквы, посредством которых горы и холмы были сотворены; буквы, посредством которых звезды и созвездия, молния и ветер, гром и громовые удары, снег и град, ураган и буря были сотворены; буквы, посредством которых все основы мира и все порядки Творения были сотворены[16].

Нет сомнений, что надписи, выгравированные на венце Метатрона, касаются высших тайн вселенной, то есть тайн творения, эзотерической мудрости, также открытой седьмому допотопному герою в более ранних енохических источниках и месопотамских текстах об Энмедуранки. Предание, отраженное в более поздних материалах Книги Зоар, сообщает нам, что надписи на венце Метатрона действительно связаны с высшими тайнами земли и небес. Отрывок из *Зоар Хадаш*, 40a, так развивает мотив священных гравировок Метатрона:

> Двенадцать небесных ключей вручаются Метатрону через тайну святого Имени, четыре из которых — четыре разделенные тайны света... И этот свет, который радует сердце, дает освещение мудрости и различения, чтобы человек мог знать и раздумывать. Это четыре небесных ключа, в которых содержатся все остальные ключи, и все они были доверены этой высшей голове, Метатрону, великому князю, все из которых находятся в тайнах его Господина, в гравировках тайн святого, неизреченного Имени[17].

Наконец, несколько слов следует сказать о получателях тайн Метатрона в 3 Енохе. Среди прочих заслуженных провидцев эти получатели теперь включают рабби Ишмаэля и Моисея, оба они обретают свои откровения от Метатрона во время своих восхождений в небесное царство, где ангел помогает им в роли их ангела-интерпретатора.

16 Там же, 190.
17 Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2.644–5.

В этих новых переосмыслениях можно увидеть как связь, так и разлад с наследственной моделью эзотерической передачи знаний, хорошо известной в месопотамских и енохических материалах, паттерном, который подчеркивает важную роль детей провидца как избранных сосудов откровений. Хотя некоторые талмудические рассказы и источники литературы Хейхалот изображают Метатрона как небесного учителя умерших детей, эти наставления не имеют наследственного акцента и не связаны с наставлениями героя своим детям, как это происходит в традициях Энмедуранки и Еноха.

Метатрон как посредник

Предыдущий анализ енохических и месопотамских преданий не раз касался многогранной природы посреднических функций седьмого допотопного героя. Было показано, что Еноха можно рассматривать как того, кто способен успешно посредничать не только в знании, но и в суде, и который действует не только как заступник и ходатай для существ нижнего мира, но и как особый посланник Бога, ответственный за принесение вердиктов и осуждений падшим ангелам. В посреднической деятельности Метатрона можно выявить узнаваемые черты этой сложной концептуальной модели.

Посредничество в знании

Исследование Одеберга подчеркивает одну из значимых сторон посреднических обязанностей Метатрона, когда оно отмечает, что в 3 Енохе этот ангел может быть понят «как посредник, через которого тайное учение было принесено к человеку»[18]. Эта роль напоминает нам одну из основных обязанностей седьмого допотопного героя, отраженную в месопотамских и ранних енохических преданиях. Как и в енохических текстах, где одна из посреднических функций седьмого патриарха заключалась в его посредничестве в знании, через передачу откровений, полученных с небесных скрижалей, так и Метатрон выполняет роль посланника, который приносит высшее знание существам нижнего мира.

18 Odeberg, *3 Enoch*, 1.84.

Его роль как Князя Торы, того, кто передает совершенное знание Торы избранным провидцам и помогает им сохранить это знание, будет детально изучена позже в этом исследовании. Сейчас стоит только отметить, что эта должность Метатрона представляет собой центр его посреднической деятельности, связанной со знанием. В этой роли Метатрон функционирует не только как тот, кто помогает визионерам в усвоении тайн Закона, но и как учитель, который наставляет в Торе умерших детей в небесной академии.

Стоит отметить, что в отличие от ранних енохических рассказов, где седьмой патриарх часто изображается как земной учитель, обучающий своих детей различным темам, включая галахические вопросы, теперь учительская деятельность Метатрона распространяется и на небесную сферу[19]. Так, в. Авода Зара 3b изображает Метатрона как учителя душ тех, кто умер в детстве:[20]

> Что же делает Бог в четвертой части суток? — Он сидит и обучает школьников, как сказано: Кому научат знанию, кому объяснят послание? Тем, кто отнял себя от молока. Кто же их обучал прежде? — Если хотите, скажите, что это делал Метатрон, или же можно сказать, что это делал и Бог, как и другие вещи[21].

В Синопсисе § 75 (3 Енох 48C:12) мы находим другую версию того же предания:

> Более того, каждый день восседает Метатрон три часа на небесах и собирает все души почивших, которые умерли в утробе своей

19 Grelot, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: Origine et signification", 13ff.

20 Подобная традиция также встречается в «Алфавите рабби Акивы». См. Wertheimer, *Batei Midrashot*, 2.333–477.

21 Epstein, *Soncino Hebrew-English Talmud. Abodah Zarah*, 3b.

матери, и младенцев, которые умерли у груди своей матери, и школьников, которые умерли, когда изучали пять книг Торы. Он приводит их под Трон Славы и рассаживает их вокруг себя по классам, товариществам и группам, и обучает их Торе, и мудрости, и агаде, и преданиям, и он празднует с ними завершение Торы[22].

Как и в ранее проанализированных отрывках из в. Хагига 15а и Синопсиса § 20, повествования из в. Авода Зара и Сефер Хейхалот очевидно взаимосвязаны. Также важно, что оба отрывка снова упоминают Метатрона как того, кто восседает в небесном царстве, мотив который играет ключевую роль в изображениях его писарских обязанностей в в. Хагига 15а, Меркава Рабба (Синопсис § 672) и 3 Енохе 16 (Синопсис § 20). Эта особенность может указывать на то, что некоторые талмудические свидетельства о Метатроне могут происходить из общей традиции, в которой этот ангел понимался как имеющий трон на небесах. Как уже отмечалось, это предание может иметь корни в ранней енохической традиции, отраженной во 2 Енохе, где патриарх изображается как тот, кому было предложено сесть в небесном царстве.

Необходимо отметить, что посредничество в знании здесь не ограничивается простой передачей информации. Метатрон, как и седьмой допотопный герой, учит не только через свои устные или письменные послания, но и через пример своей необыкновенной личной истории. Криспин Флетчер-Луи считает, что «преображение Еноха представляет собой парадигму[23] для адептов традиции Меркавы: его превращение в ангела было примером для мистиков Хейхалот»[24]. Филип Александер также отмечает, что для мистика Меркавы Метатрон был могущественным «другом при дворе … живым доказательством того, что человек может преодолеть ангельское сопротивление и приблизиться к Богу»[25].

22 Тантлевский, *Книги Еноха*, 256.
23 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 149.
24 Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 156.
25 Alexander, "3 Enoch", 244.

Посредничество в божественном суде

В нашем исследовании посреднических обязанностей седьмого допотопного героя мы уже отмечали, что Енох, по всей видимости, одновременно исполняет две роли, связанные с судом: во-первых, роль заступника или ходатая, и, во-вторых, роль объявителя и свидетеля суда. Было установлено, что в своей роли заступника Енох был ответственен за принесение прошений от существ нижних миров. Напротив, в своей должности объявителя и свидетеля божественного суда патриарх действует иначе, помогая Богу в объявлении и исполнении суда. Эти две стороны одной миссии героя также прослеживаются в традиции Метатрона, где обязанности патриарха, связанные с судом, находят свое продолжение в ролях великого ангела как искупителя и судьи.

Заступничество

Во время исследования ролей Еноха, обнаруженных в Книге Стражей и Книге Исполинов, я уже отмечал, что в этих ранних текстах патриарх часто изображается как заступник перед Богом за различных существ нижних миров. Интересно, что в раввинистических материалах «универсальный» характер заступничества Еноха-Метатрона получает новое «национальное» переосмысление. Это новое понимание включает особую роль Метатрона как заступника за Израиль. Гершом Шолем отмечает, что в иудейской мистике Метатрон часто «появляется как небесный адвокат, защищающий Израиль в небесном суде»[26].

Как мы помним, в в. Хагига 15а и Меркава Рабба Метатрону дается особое разрешение сидеть в небесном царстве и записывать заслуги Израиля. В Эйха Рабба 24, роль Метатрона как ходатая за Израиль развивается дальше. В этом мидраше Метатрон ходатайствует перед Святым, когда Бог решает удалить свою Шехину из храма из-за грехов Израиля:

26 Scholem, "Metatron", *EJ*, 11.1445.

> В то время Святой, благословен Он, заплакал и сказал: «Горе Мне! Что я сделал? Я позволил Моей Шехине пребывать на земле ради Израиля, но теперь, когда они согрешили, Я вернулся в Свою прежнюю обитель. Небо упаси, чтобы я стал посмешищем для народов и пословицей для людей!». В это время пришел Метатрон, пал на свое лицо и сказал перед Святым, благословен Он: «Господин мира, позволь мне плакать, но Ты не плачь». Он ответил ему: «Если ты не позволишь Мне плакать сейчас, Я уйду в место, в которое ты не имеешь права войти, и буду плакать там», ибо сказано: «Но если вы не послушаете, душа Моя будет плакать втайне от гордости»[27].

Изображение поклонения Метатрона перед Богом в этом отрывке напоминает покорность патриарха во время его перехода в небесный ранг в 1 и 2 Енохе. Однако здесь цель почитания отличается, поскольку оно выходит за рамки его инициации и связано с должностью заступника или, точнее, ходатая за Израиль. Помимо заступничества Метатрона Эйха Рабба также указывает на его другую, более возвышенную должность, а именно на его роль как искупителя, который способен взять на себя грехи Израиля.

Джошуа Абельсон отмечает, что в Эйха Рабба Метатрон появляется не только как ходатай за интересы Израиля, но и как тот, кто берет на себя горе за грехи Израиля[28]. Роль Метатрона как искупителя будет рассмотрена чуть позже. Здесь же стоит отметить, что в некоторых преданиях Хейхалот Метатрон появляется как тот, кто выступает заступником не только за Израиль как нацию, но и за отдельных израильтян. Так, в Синопсисе § 3, когда ангельские силы противостоят вознесению рабби Ишмаэля, Метатрон ходатайствует за этого визионера, представляя его как одного из народа Израиля:

> Метатрон ответил и сказал им: «Он из народа Израиля, который Святой, будь Он Благословен, избрал в качестве Своего народа из

27 H. Freedman and M. Simon, *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino, 1939) 7.41.

28 J. Abelson, *Jewish Mysticism* (London, G. Bell and Sons, 1913) 69.

> семидесяти языков. Он из колена Левия, которое возносит возношения Его Имени, из семени Аарона, которого избрал Святой, будь Он Благословен, дабы он был Ему служителем, и на которого Он возложил венец священства на Синае». Тотчас они стали говорить: «Этот человек достоин воззреть на Меркаву, как написано: Блажен народ, у которого это есть; Блажен народ, у которого Бог — Господь»[29].

Уже упоминалось, что в 3 Енохе Метатрон изображен не только как заступник, но и как искупитель, который способен взять на себя грехи других. Не случайно, что в учении о Метатроне его искупительные функции связываются с первоначальным грехопадением Адама. Эти традиции стараются изобразить его как эсхатологическую реинкарнацию прародителя, способного искупить грехопадение первого человека. Сефер Хейхалот описывает Метатрона как божественное существо, сначала воплотившееся в Адаме, а затем в Енохе. Последний восходит в небесный дом прародителя и занимает свое законное место в высотах вселенной.

> Святой, будь Он Благословен, сказал: «Я соделал его сильным, Я взял его, Я предназначил его, — Метатрона, Раба Моего (עבדי), — быть первым среди всех сынов высей». «Я соделал его сильным» в (период) поколения первого человека[30].

Филип Александер замечает, что «Енох таким образом становится фигурой искупителя — вторым Адамом, через которого человечеству суждено восстановиться»[31]. Это понимание Метатрона как второго Адама не представляется поздним изобретением раввинистических авторов и адептов традиции Хейхалот, а может быть найдено уже в ранних енохических материалах, включая 2 Еноха. Подробное исследование этого концептуального развития будет предложено позже.

29 Тантлевский, *Книги Еноха*, 177–178.

30 Там же, 253.

31 Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch", 111.

Свидетельствование

Ранние иудейские и месопотамские свидетельства, касающиеся юридических и писарских обязанностей седьмого допотопного героя, кажутся логичным аналогом роли Метатрона как писца и судьи. Здесь, как и в ранних енохических материалах, литература Хейхалот вновь подтверждает составную природу должностей Еноха-Метатрона. Как мы помним, в ранних енохических преданиях патриарх часто изображается как юридический писец, который составляет прошения от имени своих клиентов — падших ангелов и их потомков. В литературе Хейхалот его статус оказывается намного выше, так как там он изображен не только как юридический писец или ходатай перед судьей, но и как тот, кто вознесен на должность судьи, имеющего теперь место на небесах. Тени предыдущей писарской роли все еще различимы в этой новой должности великого ангела. Хотя Метатрон председательствует в небесном трибунале в Синопсисе § 20[32], ключ к связи этой новой должности с его предыдущими писарскими обязанностями можно найти в более ранней традиции, отраженной в в. Хагига 15a, где Метатрону «дано разрешение записывать заслуги Израиля».

Также важно, что в ранних енохических материалах патриарх не только ходатайствует за разных субъектов, но и приносит им свидетельства и предупреждения о грядущем суде от Бога. Более того, само его удивительное вознесение с земли можно рассматривать как воплощенное свидетельство против грехов поколения Потопа[33]. Миссия патриарха как свидетеля божественного суда, таким образом, представляет собой еще одно значительное измерение посреднической роли Еноха. Это измерение, похоже, не было забыто в более поздних раввинистических материалах о Енохе-Метатроне.

32 3 Енох 16: «Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен». Тантлевский, *Книги Еноха*, 193.

33 Юбилеи 4:23–24.

Александер замечает, что «3 Енох придает большое значение идее, что Енох был вознесен как свидетель»[34]. В Синопсисе § 5 Метатрон объясняет свое вознесение с земли, говоря рабби Ишмаэлю, что Бог взял его из поколения Потопа, чтобы быть свидетелем против них в небесных высотах. Подобная традиция также прослеживается и в Синопсисе § 72, где вознесение Еноха-Метатрона из среды допотопных грешников объясняется его ролью свидетеля: «"Я взял его" — Еноха, сына Иареда из их среды, и вознес его при звуке трубном и восклицаниях в небесную высь, дабы он был Моим свидетелем, вместе с четырьмя хаййот Меркавы, для наступающего будущего»[35].

Однако нельзя забывать, что роль Метатрона как свидетеля не ограничивается описаниями из Сефер Хейхалот. Исследователи ранее отмечали, что в материалах традиции Шиур Кома Метатрон изображен как שרא רבה דאסהדותא, великий князь свидетельства[36]. Хотя отрывок из Сефер ха-Кома не предоставляет конкретных деталей о роли Метатрона в процессе божественного суда, Итамар Груэнвальд связывает этот титул с важной ролью, которую Енох-Метатрон играл в принесении свидетельства против поколения Потопа[37].

Уже отмечалось, что в своих заступнических функциях облик Еноха-Метатрона претерпевает определенную эволюцию, что приводит к его новой роли искупителя, которая все еще тесно связана с предыдущим енохическим учением. Подобный переход, кажется, также прослеживается в должности Еноха-Метатрона как свидетеля божественного суда[38]. В этой поздней должности прослеживается эволюция от роли судебного писца, ответственного за запись человеческих заслуг и грехов, к должности небесного судьи, вознесенного на трон у дверей седьмого небесного дворца. Синопсис § 20 описывает действия Еноха-Метатрона в его должности небесного судьи:

34 Alexander, "From Son of Adam", 106, footnote 28.

35 3 Енох 48C:2. Тантлевский, *Книги Еноха*, 253.

36 Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 199; Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 125.

37 Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 200.

38 Odeberg, *3 Enoch*, 1.80–81.

> Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен. И я распределял величие, царственность, ранг, суверенность, славу, хвалу, венцы и короны и почести среди всех князей царств, когда я сидел в небесном Суде. И князья царств стояли подле меня, справа и слева — властью Святого, будь Он Благословен[39].

Как уже было отмечено, этот отрывок представляет собой более позднюю редакцию традиции, отраженной в Бавли Хагига 15а, где Метатрон изображен как писец, записывающий заслуги Израиля. В свете предания, сохраненного в Вавилонском Талмуде, переход Метатрона с должности свидетеля на должность судьи не представляется случайным. Это можно рассматривать как плавный переход от роли юридического писца, помощника судьи, в которой Енох появляется в Завете Авраама, к более высокой судебной позиции того, кто теперь председательствует в суде.

В этом контексте в. Хагига 15а и Синопсис § 20 представляют собой один из редких случаев, когда эволюция должности героя может быть четко и однозначно прослежена в последовательности текстов. Можно увидеть, что переход к новой роли в первую очередь затрагивает облик Метатрона. Повышение с должности юридического писца до судьи в Синопсисе § 20 приводит к необходимости устранить любые ссылки на писарскую деятельность Еноха-Метатрона; эти ссылки больше не соответствуют новому возвышенному профилю назначенного судьи, чья функция теперь заключается не в записи заслуг и грехов разных существ, а в вынесении приговора.

Отрывок из Синопсиса § 20 также показывает, что переход к новой роли затрагивает не только описание главного героя, но и социальный контекст его новой позиции. Поскольку Метатрон был повышен с должности слуги до того, кто теперь сам нуждается в слугах, Сефер Хейхалот изображает эту новую

39 3 Enoch 16:1–5. Тантлевский, *Книги Еноха*, 193.

социальную среду, представленную князьями царств, которые стоят позади вновь назначенного судьи, готовые исполнять его решения. В свете этих новых концептуальных изменений логично, что такие слуги отсутствуют в более раннем описании Метатрона в отрывке из Хагиги.

Посредничество божественного присутствия и власти

Сефер Хейхалот часто подчеркивает исключительность положения Метатрона; его близость к Лицу Бога, кажется, создает новое посредническое измерение, неизвестное в ранних енохических материалах. В литературе Хейхалот Метатрон не только выполняет уже знакомые функции, связанные с посредничеством в знаниях и суде, аналогичные тем, что выполняет седьмой патриарх, но и принимает гораздо более высокую роль как посредник божественного Присутствия. Эта должность Метатрона как представителя Бога отражена в 3 Енохе и некоторых других материалах Хейхалот, которые изображают его как особого слугу божественного Лица, посредничающего в передаче Присутствия Бога остальной ангельской общине. В Синопсисе § 13 сам Бог представляет Метатрона как своего наместника, говоря следующее: «И всякий ангел и всякий князь, у которого есть слово, (которое он хотел бы) сказать в Моем Присутствии, пусть идет к нему и говорит ему. И всякое повеление, которое он даст вам Моим Именем, исполняйте и осуществляйте»[40].

Кроме того, ведущая роль Метатрона на небесах как наместника Бога не ограничивается его деятельностью в небесном царстве, но также включает управление земными делами. Эта функция исполняется через еще одну важную должность, кратко упомянутую ранее, а именно роль Князя Мира, того, кто отвечает за передачу божественных решений семидесяти (иногда семидесяти двум) князьям, управляющим семьюдеся-

40 Ibid, 187.

тью народами земли. В этом смысле не случайно, что Метатрон также известен творению через свои семьдесят имен: они снова подчеркивают его роль в управлении земным царством, разделенным на семьдесят языков[41].

Священнические и литургические роли Метатрона

В одной из своих публикаций Филип Александер прослеживает развитие образа Еноха в иудейской литературе от периода Второго храма до раннего Средневековья. Он отмечает, что эти развития указывают на непрерывную традицию, которая демонстрирует поразительную устойчивость некоторых мотивов. В качестве примера последовательности некоторых тем и концепций Александер указывает на эволюцию священнической роли Еноха, уже выраженную в ранних материалах Второго храма, которая позже находит свое второе воплощение в священнических обязанностях Метатрона. Он замечает, что «Енох в Книге Юбилеев во втором веке до н. э. — это первосвященник. Почти тысячу лет спустя он сохраняет эту роль в текстах традиции Хейхалот, хотя в несколько ином контексте»[42]. Указывая на один возможный пример длительной ассоциации Еноха-Метатрона с культовыми обязанностями, Александер обращает внимание на священническую роль этого возвышенного ангела, описываемую в 3 Енохе 15B, где Метатрон ассоциируется с небесной Скинией. Отрывок из Сефер Хейхалот гласит:

> Метатрон — Князь над всеми князьями, и стоит перед ним (лишь) тот, кто вознесен над всеми богами. Он входит под Трон Славы, где находится его великая небесная Скиния Света, и он выносит заграждающий слух огонь, и вкладывает его в уши святых хаййот, дабы они не слышали Гласа Речи, исходящей из Уст Всемогущего[43].

41 *Synopse* § 4 (3 Енох 3:2).
42 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 107.
43 Тантлевский, *Книги Еноха*, 241.

Первая значительная деталь этого описания заключается в том, что святилище расположено в непосредственной близости от Престола Славы, а именно под самим этим Престолом. Эта традиция, похоже, не является особенностью только 3 Еноха, поскольку литература Хейхалот часто изображает Юношу, иногда отождествляемого с Метатроном, который появляется из-под Престола. Близость святилища к Каводу также напоминает ранние енохические материалы, в частности 1 Енох 14, в котором посещение патриархом небесного святилища описано как его приближение к Каводу.

Обе традиции (енохическая и Хейхалот) подчеркивают роль Еноха-Метатрона как небесного первосвященника, поскольку он входит и пребывает в зоне особого божественного Присутствия, в которую обычным существам, ангелам или людям, входить не разрешено. Эта смертельно опасная область непосредственного присутствия Бога, Святая Святых, расположенная за особой преградой, представленной соответственно небесными (פרגוד) или земными (פרכת) занавесями.

Еще одна важная культовая функция, упомянутая в 3 Енохе 15B и других материалах, включает обязанности по подготовке и руководству ангельских сонмов, которые участвуют в литургическом восхвалении Бога. В этих литургических событиях Метатрон также отвечает за защиту небесных певцов: он охраняет их уши и их жизнь, чтобы произнесение божественного Имени во время литургии не причинило им вреда.

Предания о культовых обязанностях Метатрона внутри и возле небесного святилища не ограничиваются вышеупомянутым описанием из Сефер Хейхалот. Так, одна мандейская чаша говорит о Метатроне как о том, «кто служит перед Завесой (פרגודא)»[44]. Александер предполагает, что это описание может быть связано с рассказами литературы Хейхалот о Метатроне как небесном первосвященнике (3 Енох 15B:1) и, безусловно, отсылает к его статусу как «Князя божественного Присутствия»[45].

44 W. S. McCullough, *Jewish and Mandean Incantation Texts in the Royal Ontario Museum* (Toronto: University of Toronto Press, 1967) D 5–6.
45 Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", 166.

Гершом Шолем обращает внимание на отрывок из Меркава Шелема, в котором небесное святилище называется святилищем Метатрона (משכן מטטרון). В традиции, сохраненной в Бемидбар Рабба 12:12, небесное святилище снова ассоциируется с одним из титулов Метатрона и называется скинией Юноши (משכן הנער):[46] «Рабби Шимон изъяснял: Когда Святой, благословен Он, велел Израилю устроить Скинию, Он намекнул ангелам-слугам, что они тоже должны сделать Скинию, и когда та, что внизу, была воздвигнута, другая была воздвигнута наверху. Последняя была Скинией Юноши (משכן הנער), имя которого Метатрон, и в ней он приносит души праведников, чтобы искупить Израиль в дни их изгнания»[47].

Интригующая деталь в этом описании святилища заключается в том, что оно упоминает души праведников, приносимые Метатроном как жертвы. Это упоминание может отсылать к образам, часто встречающимся в ранних енохических материалах, которые описывают ежедневную жертву ангельских сонмов, омывающихся в реках огня, текущих под Троном Славы, там, где, мы теперь знаем, находится святилище Метатрона.

Священнические функции Метатрона не были забыты и в более поздней еврейской мистике. Материалы, связанные с Книгой Зоар, также свидетельствуют об обязанностях Метатрона в небесном святилище. В Зоаре II, 159a говорится: «Мы узнали, что Святой, благословен Он, рассказал Моисею все предписания и образы Скинии, каждое с его собственным указанием, и [Моисей] видел, как Метатрон служит как первосвященник внутри. … он видел, как Метатрон служит… Святой, благословен Он, сказал Моисею: смотри на скинию, и смотри на Юношу»[48].

Значительная деталь этого отрывка из Зоара заключается в том, что в нем Метатрон называется первосвященником. Следует отметить, что не только это относительно позднее произведение, но и более ранние материалы, связанные с традицией Хейхалот, прямо идентифицируют великого ангела с должностью и титулом небесного первосвященника. Рахель Элиор отмечает, что Метатрон появляется в некоторых документах как первосвященник, приносящий жертвы на небесном алтаре[49]. Она обращает внимание на одно заклинание из Каирской Генизы, которое прямо называет Метатрона первосвященником и главным из священников: «Я заклинаю тебя, Метатрон, более любимый и дорогой, чем все небесные существа, Верный слуга Бога Израиля, первосвященник (כהן גדול), глава священников (ראש הכהנים), ты, кто обладает семьюдесятью именами; и чье имя похоже на имя твоего Господина… Великий Князь, который назначен над великими князьями, который является главой всех лагерей»[50].

Как уже упоминалось, служение Метатрона за небесной Завесой, Паргодом, напоминает уникальную функцию земного первосвященника, который только один мог входить за завесу земного святилища[51]. Ранее мы допускали, что возможные истоки этой уникальной роли Метатрона можно проследить уже в 1 Енохе 14; в этом тексте патриарх один появляется в небесной Святая Святых, в то время как другие ангелы отстранены от этого внутреннего «дома»[52]. Это изображение согласуется со свидетельствами литературы Чертогов, согласно которым только Юноша, то есть Метатрон, имеет право служить за небесной завесой.

Интересно также, что роль Метатрона как небесного первосвященника поддерживается в материалах Хейхалот с помощью мотива особых священнических обязанностей земного персонажа литературы Чертогов, рабби Ишмаэля бен Элиши,

46 Cohen, *Liturgy and Theurgy in Pre–Kabbalistic Jewish Mysticism*, 124ff.
47 Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 5.482–3.
48 Tishby, *The Wisdom of Zohar*, 2.645.
49 Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", 228.
50 L. H. Schiffman and M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 145–7, 151. О Метатроне как первосвященнике см. Schiffman et al., *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah* 25–28; 145–47; 156–157; esp. 145; Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", 299, n. 30; Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 6.74; L. Nemoy, "Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity", *HUCA* 7 (1930) 317–97.
51 О Паргоде см. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 169, note 99; Morray-Jones, *A Transparent Illusion*, 164ff.
52 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 82.

для которого Метатрон служит как *angelus interpres*. В свете священнической принадлежности Еноха-Метатрона не случайно, что и его подопечный — рабби Ишмаэль — также является служителем культа, будучи упомянутым в в. Брахот 7а как первосвященник[53]. Рахель Элиор указывает, что в Хейхалот Раббати этот раввинистический авторитет изображается в терминах, схожих с теми, что использует Талмуд, а именно как священник, приносящий жертву на алтаре[54]. Другие материалы, включая 3 Еноха, также часто упоминают священнические корни рабби Ишмаэля. Культовые характеристики этого провидца могут не только отражать небесное священство Метатрона, но и отсылать к бывшим священническим обязанностям патриарха Еноха, известным из 1 Еноха и Книги Юбилеев, поскольку некоторые ученые отмечают, что «3 Енох подчеркивает параллелизм между восхождением Ишмаэля и восхождением Еноха»[55].

Возможная параллель между рабби Ишмаэлем и Енохом снова приводит нас к вопросу о гипотетических корнях роли Метатрона как священника и слуги в небесном святилище. Предыдущие части этого исследования показали, что уже в Книге Стражей и Книге Юбилеев седьмой допотопный герой изображается как иерей в небесном святилище. В другом енохическом тексте, 2 Енохе, потомки седьмого патриарха, включая его сына Мафусаила, изображены как учредители алтаря на том месте, где Енох был вознесен на небо. Выбор подобного места может подчеркивать особую роль патриарха в отношении небесного прототипа этого земного святилища. Тот же текст изображает Еноха в другой культовой должности, а именно, как того, кто дает инструкции по правильному принесению жертв своим детям. Эти связи будут подробно рассмотрены позже в нашем исследовании.

Хотя прототипы священнических обязанностей Метатрона можно относительно легко вывести из ранних енохических рассказов, некоторые ученые обращают внимание на то, что

53 См. также в. Кетубот 105b; в. Хулин 49a.
54 Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", 225.
55 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 106–7.

предания о других небесных посредниках также могли способствовать этому развитию. Шолем считает, что священнические обязанности Метатрона в небесном святилище могли испытать влияние истории архангела Михаила как небесного священника[56]. Он отмечает, что «согласно преданиям некоторых мистиков Меркавы, Метатрон занял место Михаила как первосвященника, который до него служил в небесном храме»[57]. Важность наблюдений Шолема подтверждается и тем, что некоторые талмудические источники, включая в. Хагига 12b, в. Менахот 110a и в. Зевахим 62a, дают дополнительные доказательства того, что представление об архангеле Михаиле как небесном священнике было широко распространено в раввинистической литературе и могло стать одним из значительных факторов, способствующих формированию священнического образа Метатрона.

Наконец, следует выделить еще один важный элемент культовой карьеры Метатрона. Отрывок из 3 Еноха 15B, приведенный в начале этой части исследования, показывает, что один из аспектов служения Метатрона в небесном святилище связан с его руководством ангельскими сонмами, воздающими небесную хвалу Богу[58]. Таким образом, Метатрон предстает не только как слуга в небесном святилище или небесный первосвященник, но и как руководитель небесной литургии. Мартин Коэн отмечает, что в материалах традиции Шиур Кома роль Метатрона в небесном культе описывается как «главным образом литургическая», ибо он «больше напоминает небесного регента, чем небесного первосвященника»[59].

Описание функций Метатрона, руководящего ангельскими сонмами в присутствии Бога, встречается несколько раз в литературе Хейхалот. Одно такое повествование можно найти в Хейхалот Зутарти (Синопсис § 390), где приводится следующее предание: «Одна хая поднимается над серафимами и спускается

56 Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 49, n. 19.
57 G. Scholem, "Metatron", *EJ*, 11.1445.
58 Abrams, "The Boundaries of Divine Ontology", 304.
59 Cohen, *Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, 134.

на скинию Юноши (משכן הנער), имя которого — Метатрон, и говорит громким гласом. Гласом чистой тишины… Вдруг ангелы замолкают. Стражи и святые затихают. Они молчаливы и погружаются в реку огня. Хаййот опускают свои лица на землю, и этот Юноша, имя которого Метатрон, приносит огонь глухоты и влагает его в их уши, чтобы они не слышали звука голоса Бога или Его невыразимого Имени. Юноша, имя которого Метатрон, затем произносит, семью голосами, живое, чистое, почитаемое, страшное… Имя»[60].

Метатрон изображен в этом рассказе не только как небесный первосвященник, но и как руководитель небесного богослужения. Свидетельства, раскрывающие литургическую роль Метатрона, не ограничиваются лишь корпусом литературы Хейхалот, но их также можно обнаружить в другой важной литературной традиции, связанной с ранней еврейской мистикой, представленной материалами Шиур Кома. Отрывки из текстов Шиур Кома свидетельствуют о знакомом предании, согласно которому Метатрон рассматривается как лидер божественной литургии. В Сефер ха-Кома 155–164 мы читаем:

> И ангелы, бывшие с ним, подходят и окружают Престол Славы. Они — на одной стороне, а хаййот — на другой стороне, и Шехина на Престоле Славы — в центре. И одно из созданий восходит над серафимами и опускается на скинию Отрока, имя которого Метатрон, и произносит гласом великим, тончайшим гласом тишины: «Престол Славы сияет». Немедленно ангелы умолкают, Стражи и Святые полны тишины. Спеша, они вовлекаются в огненную реку. Небесные создания обращают свои лица к земле, и сей Отрок, имя которому Метатрон, приносит огонь глухоты и вкладывает его в уши небесных созданий, да не слышат они глас речи Единого Святого, да будет Он благословен, и то явное Имя, которое отрок Метатрон произносит в этот момент на семь голосов и на семьдесят голосов, как живое, чистое, чтимое, святое, изумительное, достопоклоняемое, смелое, стройное и святое Имя[61].

60 Schäfer et al., *Synopse*, 164.
61 Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 162–64.

Сходное предание мы находим и в Сиддур Рабба 37–46, тексте, также связанном с традицией Шиур Кома. Здесь ангельский Отрок, однако, не отождествляется с ангелом Метатроном:

> Ангелы, бывшие с ним, подходят и окружают Престол Славы: они — на одной стороне, а небесные создания — на другой стороне, и Шехина — посреди. И одно создание восходит над Престолом Славы, касается серафимов, и снисходит на Скинию Отрока, объявляя великим гласом, гласом тишины: «Только Престол вознесу я над ним». Офанимы замолкают и серафимы затихли. Когорты Стражей и Святых вбрасываются в огненную реку, и небесные творения обращают лица ниц, и Отрок приносит молча огонь, и вкладывает его в их уши, чтобы они не слышали произносимого голоса. Затем он остается совсем один. И Отрок взывает Ему: «Великий, могущественный и изумительный, благородный, сильный, могучий, чистый и святой, стройный, великолепный и дорогой, сияющий и невинный, возлюбленный и чудесный, возвышенный и превосходный и блистающий Бог»[62].

Эти отрывки показывают, что Метатрон воспринимается не только как существо, которое защищает и готовит небесные воинства для восхваления Бога, но и как тот, кто руководит и участвует в литургической церемонии, произнося божественное Имя. Этот отрывок подчеркивает исключительные возможности Метатрона в произнесении Имени Бога, позволяющие ему воззвать это великое Имя семью голосами.

Очевидно, что традиция, сохраненная в Сефер ха-Кома, не может быть отделена от преданий, встречающихся в Синопсисе § 390 и 3 Енохе 15B, поскольку все эти повествования объединены схожей структурой и терминологией. Все они также подчеркивают ведущую роль Юноши в ходе небесного богослужения.

Также важно, что роль Метатрона как того, кто отвечает за защиту и руководство служителями в их хвале Богу, не ограничивается только упомянутыми отрывками, но находит свое

62 Ibid. Об отношении этого отрывка к традиции Метатрона — «Юноши» см. Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus", 248–74.

выражение в более широком контексте материалов традиций Хейхалот и Шиур Кома[63]. Другое аналогичное изображение, которое встречается в Синопсис § 385, вновь относится к ведущей роли Метатрона в небесной хвале, отмечая, что это литургическое служение происходит трижды в день: «Когда Юноша входит под Трон Славы, Бог обнимает его с сияющим лицом. Все ангелы собираются и обращаются к Богу … и восхваляют Бога трижды в день через Юношу»[64].

Также кажется, что обязанности Метатрона как небесного литургического руководителя распространяются не только на руководство ангельскими сонмами, но и на наставление людей, в частности провидцев, допущенных в небесное царство. Так, в Синопсисе § 2 Енох-Метатрон готовит рабби Ишмаэля к пению хвалы Богу: «Тотчас Метатрон, Князь божественного Присутствия, подошел и привел меня в чувство и поставил меня на ноги, но еще в течение (целого) часа у меня не было достаточно сил, чтобы спеть Гимн перед славным Троном славного Царя, Могущественнейшего из царей, Превосходнейшего из владык»[65].

Уже отмечалось, что священнические обязанности Метатрона могут иметь свои ранние аналоги в уже упомянутых связях Еноха со священническим саном. Этот концептуальный фон предполагает, что литургическая роль Метатрона как небесного регента также может иметь свои корни в ранних енохических материалах. Если допустить возможность енохического происхождения роли Метатрона как руководителя божественной литургии, следует обратиться к отрывку из 2 Еноха 18, где патриарх изображен как тот, кто побуждает небесных Стражей начать службу перед Лицом Бога. Пространная редакция 2 Еноха 18:8 гласит: «И я [Енох] сказал: «Почему вы ждете своих братьев? И почему не совершаете литургию перед лицом Господа? Начните свою службу и совершайте литургию перед лицом Господа, чтобы вы не разгневали Господа своего до предела»[66].

63 Abrams, "The Boundaries of Divine Ontology", 304.
64 Schäfer et al., *Synopse*, 162–3.
65 3 Енох 1:9–10. Тантлевский, *Книги Еноха*, 176.
66 Andersen, "2 Enoch", 132.

Важно, что, хотя Енох дает советы ангелам, находящимся на пятом небе, он побуждает их начать литургию «перед Лицом Господа», то есть перед Престолом Божьей Славы, точным местом, у которого Метатрон будет руководить небесной литургией в более поздних мистических преданиях. В свете вышеупомянутых концептуальных развитий описание, найденное во 2 Енохе 18, может представлять собой важный шаг на пути к формированию образа Еноха-Метатрона как небесного регента.

«Новые» роли и титулы

Метатрон как Князь божественного Лица

Наши обсуждения в предыдущих разделах ясно показали, что предания о Метатроне предлагают множество титулов для этого возвышенного ангела. Эти титулы, возможно, происходят из различных источников: ранних легенд об Адаме, Енохе, Иаоиле, Михаиле и Мелхиседеке, а также более поздней ангелологии раввинистической традиции и литературы Чертогов. В этих переосмыслениях Сефер Хейхалот играет особую роль, так как его можно рассматривать как своего рода энциклопедию титулов Метатрона. Как таковая эта компиляция предлагает большое разнообразие ранних и поздних наименований, включая такие известные титулы, как Князь Мира, Юноша и Малый YHWH. Однако, если обратить внимание на частоту появления титулов Метатрона в 3 Енохе, один из них особо выделяется благодаря повторяющемуся использованию в тексте. Этот титул связан с уникальным положением, которое Метатрон занимает по отношению к божественному Лицу, будучи понимаемым как его особый слуга — שר הפנים. Ученые ранее отмечали, что в 3 Енохе Метатрон становится «ангелом[1], имеющим доступ к божественному Лицу»[2]. Синопсис § 11 подчеркивает, что обязанности Метатрона в этой должности включают служение, связанное с Престолом Славы[3].

1 Scholem, *Jewish Mysticism*, 63.
2 Odeberg, *3 Enoch*, 1.79.
3 Alexander, "3 Enoch", 262. C. Gordon, "Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums", *Archiv Orientálni* 6 (1934) 328.

Примечательно, что обращение «Князь божественного Лица или Присутствия» часто следует после имени Метатрон в 3 Енохе. Например, под этим титулом он представлен в первой главе Сефер Хейхалот, где круг его обязанностей включает наставление рабби Ишмаэля и его защиту от враждебных ангелов: «Тотчас Святой, будь Он Благословен, призвал мне на помощь Своего слугу, ангела Метатрона, Князя божественного Присутствия. И он, расправив свои крылья, устремился ко мне с большой радостью, дабы спасти меня от их руки»[4].

Через несколько стихов, в 3 Енохе 1:9 (Синопсис § 2), Метатрон упоминается как тот, кто дает рабби Ишмаэлю силу воспеть песнь хвалы Богу. Здесь снова ангел представлен как Князь божественного Лица. Повторяющиеся наименования Метатрона как Князя божественного Лица могут вызвать недоумение, поскольку этот титул не принадлежит исключительно этому ангелу. Традиция Меркавы здесь следует за псевдоэпиграфами, которые свидетельствуют о целом классе высших ангелов/князей (שרי הפנים), имеющих доступ к божественному Лицу[5].

Важно, что, хотя в преданиях это наименование не ограничивается Метатроном, в 3 Енохе оно становится неотъемлемой частью общей вводной формулы «Ангел Метатрон, Князь божественного Лица», через которую рабби Ишмаэль сообщает о различных откровениях, полученных от своего возвышенного наставника. Также оно становится важным маркером, разделяющим повествование Сефер Хейхалот. Иногда этот текст пытается усилить эту повторяющуюся формулу, добавляя к ней дополнительное определение «слава высшего неба». Сочетание выражений «Князь божественного Присутствия/Лица» и «слава высшего неба» не кажется случайным, поскольку божественное Лицо/Слава — это особая сущность, которая приводит к превращению любого слуги Лица в славного ангела, имитирующего лучезарность божественного Лица. Эта парадоксальная трансформация подробно описана в Синопсисе § 19, где Метатрон

4 Тантлевский, *Книги Еноха*, 175–176.
5 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 105.

рассказывает рабби Ишмаэлю о своем превращении в слугу божественного Лица.

> Рабби Ишмаэль сказал: «Ангел Метатрон, Князь божественного Присутствия, слава высшего неба, сказал мне: Когда Святой, будь Он Благословен, взял меня, чтобы служить Трону Славы, колесам Меркавы и всем потребностям Шехины, тотчас моя плоть превратилась в пламя, мои мускулы — в яркий огонь, мои кости — в можжевеловые уголья, мои ресницы — во вспышки молнии, мои глазные яблоки — в огненные факелы, волосы на моей голове — в горячие (языки) пламени, мои конечности — в горящие огнем крылья, а мое тело — в ярко пылающее пламя»[6].

Уже отмечалось, что идея Князя Лица является как посреднической, так и литургической, и, следовательно, тесно связана с мотивом небесной завесы, Паргод, сущностью, которая отделяет божественное Присутствие от остального небесного мира[7]. Функция этой Завесы, которую можно рассматривать как небесный аналог тканой преграды, находящейся в земном святилище, двояка. Во-первых, она защищает ангельские сонмы от смертельно опасного сияния божественного Лица. Во-вторых. она скрывает Бога и его высшие тайны, которые теперь доступны только князьям божественного Лица, чья обязанность — служить Богу за Завесой[8]. Несколько отрывков, отраженных в литературе Хейхалот, изображают Метатрона и других князей Лица как тех, кто служит божественному Лицу в самой близости от Престола и имеют право входить в непосредственное присутствие Господа.

Отрывок, найденный в Хейхалот Зутарти, говорит об этом так: «Когда Юноша входит под Престол Славы, Бог обнимает его с сияющим лицом»[9]. Это описание передает тот факт, что смертельно опасное сияние божественного Лица, которое приводит в ужас ангельские сонмы, не может навредить Юноше, который исполняет здесь роль Сар ха-Паним[10]. Эта традиция подчеркивает различие между князьями божественного Лица и остальными ангелами, которые должны закрывать свои лица, так как не могут вынести прямого созерцания Бога[11]. Другой важной особенностью отрывка из Хейхалот Зутарти является то, что вход Юноши в присутствии Бога здесь понимается литургически, то есть как вход в небесное святилище, которое, согласно многим преданиям, расположено под Престолом Славы.

6 3 Енох 15. Тантлевский, *Книги Еноха*, 192–193.
7 Alexander, "3 Enoch", 240 and 242.
8 Ibid, 296, note a.
9 Синопсис § 385.

Другой текст, сохранившийся в Каирской Генизе, также изображает Юношу, выходящего из его священнического места в непосредственном присутствии Бога: «Теперь посмотрите на Юношу, который выходит навстречу вам из-за Трона Славы. Не кланяйтесь ему, потому что его корона подобна короне его Царя... И одежда (חלוק) на нем как одежда (כחלוק) его царя»[12].

Интригует, что эти два текста, описывающие должность Князя Присутствия, связывают слуг Лица с титулом «Юноша» (נער), который некоторые ученые предлагают переводить в некоторых контекстах как «слуга»[13].

Помимо очевидных литургических связей тесная близость к Царю Царей и доступ к Его Присутствию за закрытой Завесой предполагают обязанность хранителя тайн, поскольку подобный слуга имеет прямой доступ к высшим тайнам Бога. В этом свете ученые указывают на знания божественных тайн как одну из важных особенностей должности Сар ха-Паним. Одеберг отмечает, что «3 Енох представляет Метатрона как ангела, который имеет доступ к божественному Лицу и, следовательно, обладает знаниями о божественных тайнах и повелениях»[14].

10 Об этом мотиве см. Davila, *Descenders to the Chariot*, 136–139; A. B. Lieber, "Where is Sacrifice in the Heavenly Temple? Reflections on the Role of Violence in Hekhalot Traditions", *SBLSP* 37 (1998) 432–446.
11 Синопсис §§ 101, 159, 183, 184, 189.
12 Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, 2b:13–14.
13 Alexander, "3 Enoch", 259, note t.
14 Odeberg, *3 Enoch*, 1.79.

Эта связь с эзотерическими знаниями указывает на составной характер этой роли Метатрона и его тесную связь с ранее исследуемой должностью знатока божественных тайн.

Необходимо также сказать несколько слов о символике божественного Лица[15], которая представляет собой важный элемент титула. Хотя авторы ранних енохических рассказов, включенных в Первую книгу Еноха, знают о теофанической символике божественного Лица, тем не менее они не проявляют интереса к широкому присвоению этого концепта видениям Еноха[16]. Тем не менее, во 2 Енохе и в более поздних материалах литературы Чертогов символика божественного Лица становится очень важной. Иногда оно понимается как высшая цель устремлений провидцев[17]. Также наблюдается, что в некоторых из этих материалов Метатрон и другие слуги Лица напрямую отождествляются с Лицом Господа и даже иногда понимаются как ипостасное лицо Бога[18].

Наконец, несколько слов следует сказать о возможном фоне концепции слуг божественного Присутствия, обнаруживаемом в библейских и псевдоэпиграфических источниках[19]. Филип Александер считает, что титул может иметь свои корни в Книге пророка Исаии 63:9, где встречается следующий отрывок: «Во всякой скорби их Он не оставлял их, и Ангел лица Его спасал их». Образ ангелов Присутствия также был широко распространен в иудейских псевдоэпиграфических писаниях, особенно в ранних енохических псевдоэпиграфах, где этот образ, однако, никогда[20] не был напрямую связан с седьмым патриархом[21]. Хотя скрижаль из Ниневии описывает Энмедуранки как того,

15 Об истоках символизма божественного Лица см. S. M. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) 105ff.

16 1 Енох 89:29–31.

17 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 17–20.

18 Deutsch, *Guardians of the Gate*, 43.

19 Об истоках символики Сар ха-Паним см. P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ 8; Berlin: Walter de Gruyter, 1975) 20–21.

20 Кроме 2 Еноха.

21 Greenfield, "Prolegomenon", xxxi.

кто восседает в «присутствии» божеств, и «Присутствие» или «Лицо» Бога упоминаются в Книге Стражей[22] и в еврейском тексте Сираха 49:14[23], ни легенды о Энмедуранки, ни ранние енохические предания не называют седьмого допотопного героя слугой Лица. 1 Енох 40, однако, упоминает четыре «Лица»[24] или «Присутствия» из Книги пророка Иезекииля 1:6, отождествляя их с четырьмя главными ангелами: Михаилом, Фануилом[25], Рафаилом и Гавриилом[26].

Образ ангела Присутствия также оказал влияние на Книгу Юбилеев, где этот ангел не имеет конкретного имени[27]. Он изображен как особый посланник Бога, который диктует содержимое небесных скрижалей Моисею[28]. Несколько выражений, найденных в Кумранских материалах, также касаются символики слуг божественного Присутствия. Среди этих материалов фрагменты Песен Субботних Жертвоприношений заслуживают особого внимания, поскольку эти тексты содержат концепции, тесно связанные с более поздней символикой литературы Хейхалот. Джеймс Вандеркам замечает, что, хотя термин מלאכי הפנים сам по себе не встречается в Песнях Субботних Жертвоприношений, похожие выражения, такие как משרתי פני מלך и משרתי פנים קודש, можно найти в 4Q400[29].

22 1 Енох 14:21.

23 C. Rowland, "Enoch", in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al; Leiden: Brill, 1999) 302.

24 P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ, 8; Berlin: Walter de Gruyter, 1975) 21.

25 Greenfield, "Prolegomenon", xxxiv–xxxv.

26 «После этого я спросил ангела мира, шедшего со мною, который показал мне все, что сокрыто, и сказал ему: Кто эти четыре лица, которые я видел и глас которых слышал и записал? И он сказал мне: Этот первый — есть милосердый и долготерпеливый святый Михаил; и другой, поставленный над всеми болезнями и над всеми ранами сынов человеческих, есть Руфаил; и третий, поставленный над всеми силами, есть святый Гавриил; и четвертый, поставленный над покаянием и надеждою тех, которые получают в наследие вечную жизнь, есть Фануил. И вот четыре ангела Всевышнего Бога, и четыре голоса их я слышал в те дни». Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 336.

27 VanderKam, "The Angel of the Presence in the Book of Jubilees", 378–393.

28 Ibid, 382.

29 Ibid, 384.

В завершение этого анализа образа Князя Присутствия необходимо затронуть один важный методологический вопрос, касающийся титулов Метатрона. Было замечено, что в традиции Меркава титул Князя Присутствия применяется не только к Метатрону, но и к другим ангельским существам, включая Сурию и других. Не редкость, что в писаниях Хейхалот другие важные титулы Метатрона, такие как Князь Мира, Юноша и другие, регулярно используются в описаниях других ангелов. Однако эта ситуация может быть частично объяснена традицией, согласно которой этот возвышенный ангел известен под другими именами, количество которых варьируется от восьми в Хейхалот Раббати до девяносто двух в Алфавите рабби Акивы[30]. Хотя подобные свидетельства полезны для распознавания некоторых ангельских имен, некоторые присвоения титулов Метатрона ангельским существам с другими именами нельзя объяснить просто ссылкой на его многочисленные имена, поскольку ангельские существа, носящие подобные титулы, иногда явно отличаются от Метатрона или действуют вместе с ним в этих должностях. Подобная ситуация может указывать на полемический контекст традиции Метатрона и свидетельствует о том, что эта традиция не только возникла из полемической среды ранних традиций небесных посредников, но и на более поздних этапах своего развития не утратила этот полемический импульс, постоянно трансформируясь под воздействием новых вызовов, которые другие рассказы о возвышенных ангельских сущностях представляли для предания о Метатроне.

Некоторые ученые замечают, что присвоение титулов Метатрона другими ангельскими существами может указывать на существование других параллельных концептуальных течений, в которых эти титулы принадлежат не Метатрону, а другим возвышенным фигурам. Следовательно, необходимо провести важное различие между внутренним полемическим характером традиции Метатрона и полемической природой более широ-

30 Об именах Метатрона см. Dan, "Seventy Names of Metatron", 1.229–34; Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 128.

кого контекста, окружающего этот тренд в рамках предания Меркавы. В отличие от внутреннего круга конкуренции между Иаоилом, Михаилом и Енохом за их первенство в формировании различных титулов и должностей Метатрона эти внешние переосмысления представляют собой более широкую полемическую сферу, когда известные титулы не просто полностью абсорбируются в образ Метатрона, но продолжают также использоваться и предыдущими владельцами этих обозначений. В качестве иллюстрации можно указать на Князя Присутствия из литературы Хейхалот, ангела Сурию, в котором легко узнается знакомый образ Сариила/Уриила/Фануила, ангела Присутствия из 1 Еноха. Такие осуществления указывают на то, что некоторые из «помощников», когда-то участвовавших в формировании идентичности Метатрона, позднее становятся конкурентами этого возвышенного ангела.

Метатрон как Князь Мира

Филип Александер отмечает, что в Синопсисе § 74[31] обязанности Князя Мира, похоже, привязаны к фигуре Еноха-Метатрона[32]. Этот текст сообщает читателю, что Бог поместил под руку Метатрона всю власть, которая управляет миром:[33]

> Семьдесят князей Я дал в его руку, дабы провозгласить им Мои установления на всех языках; и дабы унизить по его слову высокомерных до земли и возвысить униженных до (небесной) выси по произнесению его уст; дабы поразить царей по его команде и покорить властителей и самонадеянных людей по его приказанию; дабы удалить царей из их царств и поставить властителей над их владениями[34].

31 3 Енох 48C:9–10.
32 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 105, n. 24.
33 P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ 8; Berlin: Walter de Gruyter, 1975) 55.
34 Тантлевский, *Книги Еноха*, 255.

При анализе образа Князя Мира в 3 Енохе необходимо сохранять четкое различие между изображением различных действий, относящихся к этой должности, и ссылками на сам титул. Таким образом, хотя Енох-Метатрон обладает определенными качествами Князя Мира в 3 Енохе, порой кажется, что титул Князя Мира не связывается напрямую с великим ангелом в этом тексте[35]. Тем не менее, обязанности Метатрона в Синопсисе § 4, § 13 и § 74 очень похожи[36] на те, что встречаются в отрывках, относящихся к титулу Князя Мира в Синопсисе § 47 и § 56. Так, Синопсис § 47 упоминает о семидесяти двух князьях царств в мире, когда он говорит о Князе Мира:

> Когда Великий Суд заседает на высоте тверди ʿАравот, только великим князьям, в именах которых присутствует Имя YHWH, Имя Святого, будь Он Благословен, позволяется говорить. Сколько там князей? Есть 72 князя царств в мире не считая князя мира (שר העולם), который говорит в пользу мира перед Святым, будь Он Благословен, каждый день, в тот час, когда открывается Книга, в которой записано каждое деяние мира, как написано: «Судьи сели, и раскрылись книги» (Дан. 7:10)[37].

Александер отмечает, что если рассматривать этот отрывок в сочетании с Синопсисом § 13 (3 Енох 10:3), который изображает власть Метатрона ниже восьми великих князей YHWH, но выше всех других князей, то можно предположить, что Метатрон является Князем Мира.

Другие упоминания титула, найденные в Синопсисе § 56 (3 Енох 38), также не связывают этот титул напрямую с именем Метатрона. Отрывок сообщает, что, когда ангелы-служители поют небесную Кедушу, их мощный звук вызывает своего рода землетрясение в небесной сфере; это землетрясение пугает

35 Alexander, "3 Enoch", 243.
36 Игорь Тантлевский отмечает, что в 3 Енохе 8 Енох-Метатрон обладает качествами, благодаря которым, согласно в. Хагига 12a и Авот де Рабби Натан A 27:43, мир был создан и поддерживается. Тантлевский, *Книги Еноха*, 185.
37 Там же, 216–217.

созвездия и звезды. Тогда Князь Мира выходит вперед и успокаивает небесные тела, объясняя им источник смятения: «Стойте спокойно на своих местах; не бойтесь, так как (это) ангелы-служители поют песнь пред Святым, будь Он Благословен, как написано: «При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божьи восклицали от радости»» (Иов 38:7)[38].

Хотя в этом повествовании не упоминается имя Метатрона, оно намекает на деятельность этого ангела, который часто изображается в материалах Хейхалот как предводитель и защитник небесных существ во время исполнения небесной литургии.

Хотя 3 Енох по каким-то причинам не связывает имя Метатрона с титулом Князя Мира, несколько других раввинистических отрывков напрямую объединяют этот титул с именем великого ангела и с другими прозвищами Метатрона. Так, в одном из первых упоминаний о Юноше в раввинистической литературе (в. Иевамот 16b) этот титул связывается с титулом Князя Мира. Хотя Метатрон не упоминается в этом тексте, соединение двух знакомых обозначений делает это вполне правдоподобным. Метатрон, Юноша и Князь Мира также объединены друг с другом в Синопсисе § 959[39].

Самые важные ранние подтверждения роли Метатрона как Князя Мира включают в себя свидетельства, найденные на арамейских заклинательных чашах[40]. Одна из чаш, возможно, является самым древним источником, который явно идентифицирует Метатрона как Князя Мира. На этой чаше Метатрон обозначен как איסרא רבה דכליה עלמא «великий князь всего мира»[41].

В заключение этого раздела стоит упомянуть некоторые предположения, касающиеся возможных прототипов этого титула. Хотя наше дальнейшее обсуждение покажет, что вышеупомянутый образ в енохических материалах развивался под влиянием адамической традиции, несколько ученых указывают

38 Там же, 224.
39 Schäfer et al., *Synopse*, 296.
40 Alexander, "3 Enoch", 228.
41 C. Gordon, "Aramaic and Mandaic Magical Bowls", *Archiv Orientalni* 9 (1937) 84–95, esp. 94.

на возможное формирующее значение учений об архангеле Михаиле. Как Шолем, так и Александер отмечают, что в некоторых раввинистических писаниях Михаил часто идентифицировался как Князь Мира (Пирке де Рабби Элиэзер 27; Ялкут Шимони на Бытие 132)[42]. Возможно, что традиции о Михаиле и Метатроне сосуществовали в раввинистической литературе бок о бок, взаимно обогащая друг друга. Шолем отмечает, что в Пирке де Рабби Элиэзер 27 Михаилу присвоен титул שרו של עולם; однако в источнике того же периода Метатрон был назван «Великим Князем всего мира»[43].

Метатрон как Князь Торы

Уже отмечалось, что Сефер Хейхалот описывает Еноха-Метатрона как эксперта в божественной мудрости. В Синопсисе § 11 Метатрон сообщает рабби Ишмаэлю, что Бог добавил ему «мудрости к мудрости, благоразумия к благоразумию, знания к знанию, милости к милости, учения к учению»[44]. Великий ангел подчеркивает исключительность своего посвящения, акцентируя внимание на том, что он был удостоен и украшен всеми этими качествами «больше, чем все обитатели высот»[45]. В Синопсисе § 13 сам Бог подтверждает превосходство Метатрона в мудрости, когда Он велит ангельским воинам подчиняться повелениям Метатрона, основываясь на том, что этот возвышенный ангел был обучен «премудрости небесной и земной, премудрости этого мира и будущего мира»[46].

Эти высокие квалификации, включающие ссылки на человеческую и божественную мудрость, напоминают роль Еноха как мудреца и один из его титулов — «мудрейший из всех людей», изученные ранее в этом исследовании[47]. Как и в этих ранних

42 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 44; Alexander, "3 Enoch", 243.
43 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 48.
44 3 Енох 8:2. Тантлевский, *Книги Еноха*, 185.
45 Alexander, "3 Enoch", 263.
46 3 Енох 10:5. Тантлевский, *Книги Еноха*, 187.
47 Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", 159.

енохических преданиях, традиция Меркавы пытается изобразить Еноха-Метатрона не просто как обычного мудреца, то есть одного среди многих, а как мудреца *par excellence*. Такая роль намекается в рассказе, отраженном в Синопсисе § 80 (3 Енох 48D:10), где Метатрон выступает как первое звено в великой линии передачи особого знания, от которого в конечном итоге получат свою мудрость будущие поколения адептов:

> Метатрон вывел ее из Моих хранилищ и передал ее Моисею, а Моисей — Иисусу, а Иисус — Старейшинам, а Старейшины — Пророкам, а Пророки — Мужам Великого Собрания, а Мужи Великого Собрания — Эзре Книжнику, а Эзра Книжник — Хиллелу Старшему, а Хиллел Старший — рабби Аббаху, а рабби Аббаху — рабби Зире, рабби Зира — Мужам Веры, а Мужи Веры — Верным[48].

Ученые ранее отмечали, что это описание преемственности мистической традиции напоминает цепочку передачи устной Торы, описываемую в Пирке Авот[49]. Хотя ранние традиции о мудрости Еноха как символе знания для всех поколений прослеживаются в изначальной позиции Метатрона, традиция Меркавы явно не может удовлетвориться изображением своего героя только как универсального мудреца.

Несмотря на соблазн рассматривать деятельность Метатрона исключительно как ссылку на его роль мудреца[50] *par excellence*, уже известную из предыдущих енохических или месопотамских традиций, описание его как первого звена цепочки передачи устной Торы подсказывает, что здесь может иметь место другая особая функция этого великого ангела — его роль в распространении очень особого знания, а именно мудрости Торы[51].

48 Тантлевский, *Книги Еноха*, 259–260.
49 Alexander, "3 Enoch", 315, note v.
50 S. D. Fraade, "The Early Rabbinic Sage", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (eds. J. G. Gammie and L. G. Perdue; Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) 417–436.
51 О Князе Торы см. Swartz, *Scholastic Magic*, 53–135.

Ученые ранее отмечали, что отрывки из Синопсиса § 75[52] и Синопсиса § 78–80[53] изображают Еноха-Метатрона в его роли Князя Торы, שר התורה[54]. Эти отрывки конкретно приписывают великому ангелу титул и обязанности, связанные с этой ролью. Рассказ также указывает, что автор Сефер Хейхалот осведомлен о двух основных функциях Князя Торы, о которых свидетельствуют также другие раввинистические и мистические источники: функцию раскрытия Торы для провидцев, включая Моисея, и функцию небесного учителя Торы для умерших детей[55]. В различных писаниях традиции Хейхалот Князь Торы, который часто не отождествляется там с Метатроном, действует как помощник для визионеров, помогая им понять Тору, и предотвращает забывание этого важного знания. Одно из этих преданий о Князе Торы касается истории рабби Ишмаэля, который в юности испытывал много трудностей в освоении Торы. Знание Торы не задерживалось в его голове, и отрывок, который он читал и заучивал сегодня, полностью забывался на следующий день. Согласно истории, эта печальная ситуация была наконец разрешена, когда его учитель рабби Нехуниа бен ха-Кана открыл рабби Ишмаэлю Князя Торы. Эта архетипическая история Князя Торы повторяется в различных формах в нескольких произведениях литературы Чертогов, включая Меркава Рабба и Маасе Меркава[56].

Синопсис § 75[57] сообщает о другой роли Князя Торы, когда он изображает Еноха-Метатрона как того, кто учит умерших детей мудрости письменной и устной Торы. Эта обязанность Метатрона также не забыта и в раввинистической литературе, включая отрывки из в. Авода Зара 3б, Бемидбар Рабба 12:15 и другие раввинистические источники.

Следует отметить, что, как и в случае с другими титулами Метатрона, такими как Юноша и Князь божественного Лица,

52 3 Енох 48C:12.
53 Ibid:6–10.
54 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 105, footnote 24.
55 R. M. Lesses, *Ritual Practices to Gain Power*, 63ff.
56 Swartz, *Scholastic Magic*, 62ff.
57 3 Енох 48C:12.

должность Князя Торы не принадлежит исключительно Метатрону, а часто разделяется им с другими ангельскими существами. Таргум Псевдо-Ионатана к книге Второзакония 34:6 перечисляет Князей Мудрости (также известных как Князья Торы), среди которых, кроме Метатрона, упоминаются Йофиэль, Уриил и Епипия. Предания литературы Чертогов также включают в этот список Йофиэля, Суриила и других ангелов называя их Князьями Торы[58]. Некоторые ученые предполагают, что Йофиэль может быть одним из имен Метатрона, однако, как уже упоминалось, традиция многочисленных имен Метатрона не всегда полезна для объяснения атрибуции титулов Метатрона другим ангельским персонажам[59]. Как и в случае с другими титулами Метатрона, существует вероятность, что некоторые предания о Князе Торы возникли и существовали независимо от традиции о Метатроне[60].

Метатрон как Юноша

Информация о титуле Метатрона «Юноша» или «Отрок» широко распространена в раввинистических преданиях и рассказах литературы Чертогов[61]. Несмотря на обширную информацию о титуле, предоставленную другими источниками Хейхалот, Третья книга Еноха содержит основную часть уникальных сведений, касающихся этого прозвища Метатрона. Этот титул встречается несколько раз в тексте и становится объектом обширных спекуляций. Для данного исследования важно, что авторы Сефер Хейхалот конструируют контекст и даже происхождение титула на основе мотивов, связанных с историей Еноха.

Титул появляется впервые в Синопсисе § 3 (3 Енох 2:2) в контексте ангельского противостояния вознесению рабби Ишмаэ-

58 Schäfer et al., *Synopse*, 139, 213.
59 Swartz, *Scholastic Magic*, 182.
60 Ibid, 213.
61 Об этом титуле см. C. Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais* (Paris: Verdier, 1989) 48–49; Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus", 254ff, Halperin, *Faces of the Chariot*, 491–4.

ля. Здесь титул «Отрок» в отношении Еноха-Метатрона впервые исходит из уст ангелов, которые оспаривают законность его протеже, рабби Ишмаэля, «рожденного женщиной», войти в присутствии Бога и созерцать божественную Колесницу:

> В это время орлы Меркавы, пылающие офаннимы и серафимы поедающего огня спросили Метатрона и сказали ему: «Отрок, почему ты позволил рожденному женщиной войти и воззреть на Меркаву! Из какого народа, из какого племени он? Каковы его особенности?» Метатрон ответил и сказал им: «Он из народа Израиля, который Святой, будь Он Благословен, избрал в качестве Своего народа из семидесяти языков. Он из колена Левия, которое возносит возношения Его Имени, из семени Аарона, которого избрал Святой, будь Он Благословен, дабы он был Ему служителем, и на которого Он возложил венец священства на Синае». Тотчас они стали говорить: «Этот человек достоин воззреть на Меркаву»[62].

Рассказ из Синопсиса § 3, который касается темы человеческой природы провидца, отсылает к ситуации Еноха, также упоминаемой в Сефер Хейхалот через параллельную историю ангельского противостояния с седьмым патриархом[63]. Согласно Синопсису § 6 (3 Енох 4:5–10), Енох столкнулся с аналогичным вызовом от трех ангелов-служителей (Уззы, Аззы и Азаэла) во время своего вознесения в поколении Потопа:

> Тогда пришли три ангела-служителя — Узза, Азза и Азаэл — и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав перед Святым, будь Он Благословен: «Владыка мира, не были ли первые правы, когда давали Тебе совет: "Не сотворяй человека!"» Святой, будь Он Благословен, ответил: «Я создал и буду носить, Я буду поддерживать и охранять» (Иса. 46:4). Когда они увидели меня, они сказали перед Ним: «Господь Вселенной! Какое право он имеет восходить в высь высот? Не происходит ли он от тех, кто погибли в водах Потопа? Какое право он имеет пребывать на небе?» Вновь Святой, будь Он Благословен, ответил и сказал им: «Какое право вы имеете прерывать Меня. Я избрал его быть выше всех вас, быть князем и правителем над вами на небесных высотах». Тотчас все они поднялись, и пошли встречать меня, и простерлись передо мной, сказав: «Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе». Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах — поэтому они называют меня "Отрок"»[64].

62 Тантлевский, *Книги Еноха*, 177.

63 Об истоках этого мотива см. M. E. Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*", *JTS* 44 (1993) 143–156.

В этом отрывке, как и в рассказе из Синопсиса § 3, ангельское противостояние вызвано человеческим происхождением визионера, который пытается войти в неподобающую ему сферу, нарушая границы, разделяющие человеческие и ангельские области. Обе истории также имеют идентичную структуру, поскольку в обоих рассказах ангелы, изначально противостоящие провидцу, в конечном итоге убеждаются и успокаиваются аргументацией покровителей визионера (Бога и Метатрона) и вынуждены произнести схожую речь, восхваляющую социальное или семейное происхождение (народ/родители) провидца.

Важно, что Синопсис § 6 содержит ссылку на адамическую традицию, напоминая о ситуации прародителя. Этот мотив может отражать адамическое происхождение историй из Синопсиса § 3 и § 6 и их возможную связь с преданием о почитании Адама некоторыми ангелами и отказом от такого поклонения другими, традицией, которая была широко распространена в ранней адамической литературе. Эта связь будет подробно исследована позднее в этом исследовании.

Самым важным аспектом представления титула «Юноша» в Сефер Хейхалот для данного исследования является то, что этот текст объясняет происхождение титула на основе человеческого происхождения Метатрона и его связи с фигурой седьмого патриарха. Дэвид Халперин отмечает, что в Сефер Хейхалот

64 Тантлевский, *Книги Еноха*, 179–180.

Енох-Метатрон изображен среди обитателей небес как некий новичок, который, несмотря на свое позднее прибытие, сумел стать величайшим среди них[65]. Ответ Метатрона на вопрос рабби Ишмаэля о титуле «Юноша» представляет собой этимологическое объяснение этого загадочного титула: «Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах — поэтому они называют меня "Отрок"»[66].

Это енохическое объяснение вполне может быть не поздней раввинистической выдумкой, а традицией, происходящей из более раннего, возможно, премишнаистического контекста, поскольку Синопсис § 3 и § 6 связаны через раннюю адамо-енохическую тему ангельского противостояния. В этом отношении Синопсис § 6 сохраняет более близкую связь с оригинальным адамо-енохическим прототипом и более полно отражает основную историю, потому что, помимо темы ангельского противостояния, также упоминает мотив ангельского почитания человечества.

Помимо вышеупомянутых мотивов книга Хейхалот выявляет еще одну уникальную традицию, касающуюся прозвища «Юноша». Согласно 3 Еноху 3, этот титул становится предпочтительным выбором Бога, когда он хочет призвать своего слугу Метатрона. В Синопсисе § 4, отвечая на вопрос рабби Ишмаэля о его имени, великий ангел говорит: «У меня семьдесят имен, соответственно семидесяти народам мира, и все они основываются на Имени Царя царей царей; однако, мой Царь называет меня "Отрок"»[67]. Этот отрывок подчеркивает посредническую позицию Метатрона; его признают большинство существ через его семьдесят имен, но он известен Божеству по своему прозвищу «Юноша». Этот рассказ также косвенно указывает на титул Метатрона как Князя Мира через ссылку на его семьдесят имен, которые соответствуют семидесяти народам мира. Эта комбинация напоминает о ранее упомянутых отрывках из в. Иевамот 16b и Синопсиса § 959, где можно найти похожие соответствия.

65 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 421.
66 Тантлевский, *Книги Еноха*, 179–180.
67 3 Enoch 3:2. Тантлевский, *Книги Еноха*, 178.

Наконец, следует обсудить возможное происхождение титула «Юноша». Недавние публикации Джеймса Давилы показали, что образ «Юноши» был широко распространен в традиции Хейхалот, где он часто ассоциировался с другими ангельскими фигурами помимо Метатрона[68]. Давила предполагает, что некоторые образы Юноши в литературе Хейхалот могут иметь свои корни в традициях о Мелхиседеке. Возможное объяснение привязки титула «Юноша» к различным субъектам в учениях традиции Меркавы можно найти в повсеместности этого образа; этот образ был широко распространен в иудаизме Второго храма и применялся в различных текстах и традициях к Мелхиседеку, Адаму, Еноху и другим возвышенным фигурам. Также возможно, что образ Юноши пришел в позднейшие рассказы традиции Меркавы через несколько независимых ранних траекторий, связанных с упомянутыми посредническими фигурами. Позднее в этом исследовании я более подробно изучу адамо-енохический контекст образа Юноши в Сефер Хейхалот. Акцент на этих двух формирующих традициях, конечно, не исключает того, что другие аттестации титула «Юноша» в литературе Хейхалот могут иметь другое происхождение, основанное на их связи с Мелхиседеком, Иаоилом и другими возвышенными фигурами.

Метатрон как Малый YHWH

Предыдущее исследование показало, что в месопотамских и енохических преданиях седьмой допотопный герой часто появляется в роли пророка, чьи функции заключаются в том, чтобы распознавать волю Бога и делать ее известной людям. В Сефер Хейхалот, однако, когда Енох возносится выше ангельского мира и оказывается в непосредственном присутствии Бога, традиционные пророческие техники становятся ненужными, поскольку наш герой находится теперь не вне, а внутри

68 Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus", 254–259.

божественного царства и становится неким вторым, младшим божеством, малой манифестацией божественного Имени.

Как было отмечено в предыдущем обсуждении, значение фигуры Метатрона среди ангельских воинств можно кратко и точно изложить через его титул Малый YHWH, который встречается с аббревиатурами несколько раз в 3 Енохе, включая отрывки из Синопсиса § 15, § 73 и § 76. В Синопсисе § 15 Метатрон сообщает рабби Ишмаэлю, что Бог провозгласил его младшей манифестацией своего Имени перед всеми ангельскими воинствами: «Святой, будь Он Благословен, создал для меня величественные одежды … и дал мне имя "Малый YHWH" пред всем Своим семейством в выси, как написано: "Мое Имя в нем" (Исход 23:21)»[69].

Как и с другими должностями Метатрона, это обозначение великого ангела как Малого Тетраграмматона тесно связано с его обязанностями и ролями в непосредственном присутствии Бога. Ученые ранее отмечали, что имя Малый YHWH, отраженное в 3 Енохе (Синопсис § 15, § 73 и § 76), используется «как указание на характер Метатрона как представителя или наместника Бога; оно выражает возвышение его роли наместника Бога[70] до роли меньшей манифестации[71] Бога в Его Имени[72] YHWH»[73].

В своих замечаниях о деятельности Метатрона как наместника Бога Кристофер Моррей-Джонс указывает на многогранную природу этой должности, которая в итоге взаимосвязана с его другими ролями и функциями:

> Как Ангел Господа, Метатрон функционирует как небесный наместник, который служит перед Престолом, наблюдает за небесной литургией и проводит обряды среди небесных воинств. Он сидит на престоле, который является копией Престола Славы, и носит славную одежду, подобную одежде Бога. Он действует как наместник Бога в творении, являясь посредником между небесными и нижними мирами, проводит руководство визионеров и открывает небесные тайны человечеству. Он, делегируя божественную власть, является правителем и судьей мира. Таким образом, он является фигурой Логоса и воплощением божественной Славы. Из традиции Шиур Кома мы узнаем, что тело Метатрона, как и божественный Кавод, заполняет весь мир, хотя автор осторожно проводит различие между Метатроном и Славой самого Бога[74].

69 Тантлевский, *Книги Еноха*, 189.
70 Segal, *Two Powers in Heaven*, 63. Alexander, "3 Enoch", 241.
71 Deutsch, *Guardians of the Gate*, 35.
72 Fossum, *The Angel of the Lord*, 298.
73 Odeberg, *3 Enoch*, 1.82.

Хуго Одеберг указывает на специфические атрибуты, которые сопровождают вознесение Метатрона в меньшую манифестацию божественного Имени. Среди них Одеберг выделяет возведение Метатрона на Престол, наделение его (частью) божественной Славы, «чести, величия и великолепия», представленных «одеждой славы, одеждой чести» и особенно «венцом царства, на котором выгравированы мистические буквы, представляющие космические и небесные силы»[75]. Совместное обладание атрибутами с Богом важно и может передавать всемогущество его носителя. Петер Шефер отмечает, что в Сефер Хейхалот Енох-Метатрон, стоящий во главе всех ангелов как «Малый YHWH», является представителем Бога. Наделенный такими же атрибутами, как и Бог, Метатрон, как и Бог, всеведущ[76]. Еще одним важным атрибутом, который Бог и меньшая манифестация Его Имени разделяют, является атрибут небесного Престола, важный символ власти. Одна арамейская чаша с заклинаниями называет Метатрона איסרא רבא דכורסיה — Великий Князь Престола Божьего[77]. Он тот, кто имеет право сидеть на небесах, привилегия, которой лишены ангелы.

Несколько замечаний должны быть сделаны относительно фона образа Престола в енохической традиции. Восхождение Метатрона в чем-то напоминает месопотамские традиции, которые свидетельствуют о восшествии седьмого допотопного героя в собрание богов. Однако восхождение Энмедуранки не являет-

74 Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition", 8.
75 Odeberg, *3 Enoch*, 1.82.
76 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 141.
77 Gordon, "Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums", 328.

ся постоянным; он должен вернуться к своим земным обязанностям. Ранние енохические традиции, отраженные в 1 Енохе, Книге Юбилеев и Книге Исполинов, прямо не свидетельствуют о том, что патриарх имеет место на небесах. Образ, встречающийся в Книге Притч, где Енох, по-видимому, отождествляется с предсуществующим Сыном Человеческим, вознесенным на небесах, является двусмысленным и загадочным. Однако раннее возможное свидетельство об «установлении» Еноха рядом с Богом можно найти в пространной редакции 2 Еноха 24:1–2. Там Енох изображен как тот, кто имеет место слева от Бога[78]. Это почетное место героя в славянском тексте совпадает с его посвящением в божественные тайны, которые Господь ранее не открывал даже ангелам, что еще раз подчеркивает тесную близость между Богом и Енохом: «И призвал меня Господь, и сказал мне: Енох, садись слева от меня с Гавриилом. И я поклонился Господу. И Господь сказал мне: Енох [любимый], все, что ты видишь, и все, что стоит на месте или двигается, было доведено до совершенства мною. И я сам объясню это тебе»[79].

Это енохическое свидетельство может составлять часть фона будущего образа Метатрона как наместника Бога. Ранние енохические традиции, однако, никогда не называют седьмого патриарха воплощением божественного Имени. Возможные предшественники этого образа, по-видимому, могут быть прослежены в различных источниках, среди которых часто упоминается учение об ангеле Иаоиле[80].

Шолем считает, что «еврейской спекуляции о Метатроне как высшем ангеле, который в каком-то смысле носит Имя Бога и

78 M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburg: T&T Clark, 1995) 193.
79 Andersen, "2 Enoch", 142.
80 Другим возможным источником может быть моисеевская традиция. О ранних источниках, в которых Моисей понимался не только как оператор Тетраграмматона, но и как воплощение божественного Имени, см.: Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 90–94; W. A. Meeks, "Moses as God and King", in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1968) 354–371; idem, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT 14; Leiden: Brill, 1967).

которого называют יהוה הקטן или אדני הקטן (Малый YHWH), предшествовал более ранний этап, когда этого ангела не называли Метатроном, а называли Иаоилом»[81]. Он также отмечает, что утверждение, встречающееся в в. Сангедрин 38б[82], согласно которому у Метатрона есть имя «похожее на имя его Господина» (מטטרון ששמו כשם רבו), непонятно, если его не интерпретировать как имя Иаоила[83].

Рассматривая возможную дату заимствования образа Иаоила в традиции Метатрона, Шолем отмечает, что

> несомненно, что концепция Иаоила, как мы находим ее в 10-й главе Откровения Авраама, была эзотерической и принадлежала мистическим учениям об ангелологии и божественной Колеснице. Заимствования из эзотерического иудаизма о Иаоиле должны были быть сделаны, следовательно, до того, как произошла метаморфоза в Метатрона. Это возвращает нас к концу первого или началу второго века и делает возможным связывание слоев Хейхалот позднего второго или начала третьего века с этим еще более ранним этапом еврейского гностицизма, который, тем не менее, стремился сохранить строгий монотеистический характер[84].

Гипотеза Шолема о том, что концепция Метатрона как Малого YHWH возникла не в енохической литературе, а в учении о Иаоиле[85] или некоторых других традициях[86], кажется правдоподобной. Как мы увидим позже, эта гипотеза может быть подтверждена, если обратиться к материалам 2 Еноха, где можно найти упоминания таких титулов Еноха-Метатрона, как Юноша, Князь Присутствия и Князь Мира, но нет упоминания о его роли как Малого YHWH. Славянский апокалипсис в этом отношении соответствует ранней енохической традиции, которая не отождествляет патриарха с божественным Именем.

81 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 41.
82 Epstein, *Soncino Hebrew-English Talmud. Sanhedrin*, 38b.
83 Scholem, *Jewish Gnosticim*, 41.
84 Ibid, 41–42.
85 Deutsch, *Guardians of the Gate*, 36–7.
86 Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", 162.

Предположение Шолема о формирующей роли традиции Иаоила для концепции Метатрона как Малого YHWH имеет важное методологическое значение, поскольку это снова показывает, что поиск истоков всех титулов Метатрона не должен ограничиваться только енохической традицией или каким-то одним источником. Несомненно, существует множество концептуальных течений, которые способствовали развитию образа Метатрона. Позже я покажу, что большинство новых титулов Метатрона могли развиться в результате взаимодействия с направлениями, внешними для енохического предания, и быть заимствованными из адамической, моисеевской или других посреднических традиций.

Гипотеза о формативном значении образа Иаоила представляется важной также для понимания различных направлений в традиции Метатрона, которые не предполагают человеческое происхождение этого возвышенного ангела, а вместо этого воспринимают его как предсуществующее существо. Шолем считает, что в учении о Метатроне можно найти две возможные точки зрения на происхождение этого ангела. Первая рассматривает его как небесную версию седьмого патриарха, перенесенного на небеса до Потопа и преображенного в бессмертное ангельское существо. Шолем утверждает, что также существовала другая важная концепция, согласно которой Метатрон не был связан с Енохом или каким-либо другим человеческим прототипом, а понимался как ангел, появившийся в начале или даже до сотворения мира. Этот первозданный Метатрон назывался Метатроном Рабба[87]. Шолем считал, что традиции Иаоила или Михаила сыграли решающую роль в развитии образа этого второго «первозданного Метатрона»[88]. Шолем утверждал, что два направления учения о Метатроне изначально существовали независимо и, по-видимому, были связаны с различными частями раввинистической литературы: тенденция предсуществующего Метатрона — с Талмудом, а учение о Енохе-Метатроне — с таргумической

87 Scholem, "Metatron", *EJ*, 11.1444.
88 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

и агадической литературой. По его мнению, только позже эти два изначально независимых направления тесно переплелись. Шолем замечает, что отсутствие учения о Енохе-Метатроне «в Талмуде или самых важных мидрашах очевидно связано с нежеланием талмудистов рассматривать Еноха в положительном свете вообще, и в частности, историю его восхождения на небеса, что по-прежнему подчеркивается в Мидраше Берешит Рабба»[89]. Он отмечает, что эта ситуация не указывает на то, что тенденция Метатрона-Еноха была позднее традиции первозданного Метатрона, так как палестинский таргум на Быт 5:24 и мидраши сохраняют отсылки к концепции «человеческого» Метатрона.

Шолем также считает, что различия в написании имени Метатрона могут указывать на существование двух вышеупомянутых направлений. Он отмечает, что в материалах Шиур Кома имя Метатрон имеет две формы: с шестью буквами и с семью буквами, то есть מטטרון и מיטטרון. Он указывает, что хотя первоначальная причина этого различия неизвестна, каббалисты считали, что разные формы одного и того же имени означают два прототипа Метатрона. Эти каббалистические круги обычно ассоциировали имя с семью буквами с первозданным Метатроном, а имя с шестью буквами с Енохом, который позднее вознесся на небеса и обладал лишь частью великолепия и силы первозданного Метатрона[90].

В свете гипотезы Шолема можно предположить, что концептуальная и литературная дистанция между двумя выше-упомянутыми пониманиями Метатрона, которые, по-видимому, имеют очень ранние, возможно, даже до-раввинистические корни, могла помешать адаптации образа Иаоила в енохическое предание. Хотя некоторые детали Откровения Авраама свидетельствуют о том, что авторы этого псевдоэпиграфа были знакомы с енохическими рассказами, образ Иаоила в этом тексте не связан с седьмым допотопным патриархом, а вместо этого связан с Авраамом.

89 Scholem, "Metatron", *EJ*, 11.1445.
90 Ibid.

Метатрон как Мера Бога

В этом исследовании уже отмечалось, что в процессе превращения в наместника Бога и меньшую манифестацию божественного Имени Енох-Метатрон начинает напоминать самого Бога, когда различные божественные атрибуты и черты переносятся на этого возвышенного ангела. Одной из важных черт подобного божественного раздвоения становится обретение Енохом-Метатроном нового небесного тела, которое в значительной степени напоминает исполинский охват божественной Формы. Хотя основная часть преданий о теле Метатрона и его соответствии масштабам Бога содержится в текстах, связанных с литературой традиции Шиур Кома[91], эти материалы не устанавливают явной связи между Метатроном и Енохом.

Изучение образа божественного тела, таким образом, должно начинаться с текстов, где связь между Метатроном и седьмым допотопным патриархом представлена недвусмысленно. Один из таких отрывков — это Синопсис § 12 (3 Енох 9), где описывается превращение тела Еноха в исполинский охват, соразмерный миру по длине и ширине: «Я был поднят и увеличен до размеров длины и ширины мира. По Его повелению у меня выросли 72 крыла, 36 на одной стороне и 36 — на другой, и каждое крыло покрывало весь мир»[92].

Кристофер Моррей-Джонс предполагает, что внезапное превращение человеческого тела патриарха в исполинский объем, охватывающий весь мир, невозможно правильно понять без обращения к другому антропоморфному телесному образу, известному как божественный Кавод. Моррей-Джонс отмечает: «В литературе Шиур Кома говорится, что тело Метатрона, как и Кавод, наполняет весь мир, хотя автор старается сохранять различие между Метатроном и Славой Бога»[93].

91 О текстах и переводах источников традиции Шиур Кома см. Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*; M. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions* (TSAJ 9; Tübingen, 1985); P. Schäfer et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (TSAJ 17, 22, 29, 46; Tübingen, 1987–95).

92 Тантлевский, *Книги Еноха*, 186.

93 Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition", 8.

Действительно, некоторые енохические материалы, включая 2 Еноха, подчеркивают различие между антропоморфным «объятием» Бога и преобразованным телом Еноха-Метатрона, указывая на то, что второе тело представляет собой лишь «подобие» первого. Эта взаимосвязь между двумя телами, уже обозначенная в Книге Притч и во 2 Енохе, указывает на то, что отрывок из Синопсиса § 12 может представлять собой устоявшуюся традицию, которая неразрывно связана с другим важным свидетельством, найденным в Синопсисе § 19 (3 Енох 15:1–2). Это свидетельство описывает огненное превращение тела Еноха в подобие того, что в некоторых описаниях понимается как огненное божественное Лицо.

Хотя оба тела (Метатрона и Господа) связаны через общую образность, Моррей-Джонс прав, подчеркивая, что авторы традиции Меркавы проявляют осторожность в сохранении четкого различия между этими двумя сущностями. Мартин Коэн отмечает, что в материалах Шиур Кома сравнения между двумя телесностями — божественной и Метатрона — не особенно лестны для последнего: «Если подошва стопы или мизинец Бога имеют длину одной вселенной, то сам Метатрон имеет только такую высоту»[94].

Однако эти различия не следует переоценивать, поскольку они не мешают материалам Шиур Кома объединять обе телесности через идентичную терминологию.

В традиции Меркавы божественная телесность часто обозначается как Измерение/Мера Тела (שיעור קומה)[95]. Таже терминология часто применяется и к телу Еноха-Метатрона. Согласно одному из текстов традиции Меркавы, «рост (קומתו) этого Юноши наполняет мир»[96]. Как будет показано позже, аналогичная терминологическая параллель наблюдается и в Синопсисе § 73 (3 Енох 48C:5–6), где тело Метатрона называется קומה, в то время как человеческое тело патриарха обозначено как גוף. Сходство

94 Cohen, *Liturgy and Theurgy*, 133.

95 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 364.

96 Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 162.

в терминологии, подчеркивающее близость масштабов Бога и Метатрона, также указывает на роль ангела как измерителя/меры божественного Тела.

Связь тела Еноха-Метатрона с божественным Лицом также подчеркивает его функцию Меры Господа и обладателя тела, которое служит уменьшенной копией или эталоном божественной телесности. Эти функции тесно связаны с другими ролями Метатрона, поскольку его роль как Шиур Кома Бога неотделима от его посредничества в божественном Присутствии и его деятельности как слуги божественного Лица или одного из Князей Присутствия[97].

Все это свидетельствует о том, что связь Метатрона с преданием о колоссальном божественном масштабе не является изолированным конструктом, чуждым остальной истории о Енохе-Метатроне, но представляет собой логическое продолжение его других важных функций и обязанностей в непосредственной близости от божественного Присутствия. В Синопсисе § 73 мотивы Шиур Кома и лика Метатрона соединяются:

> Я увеличил его рост (קומתו) до семидесяти тысяч парасангов, сверх всякой высоты, посреди высоких ростом (בכל רומי הקומות). Я возвеличил его трон от Величия Моего Трона. Я приумножил его почет от Славы Моего Почета. Я превратил его плоть в огненные факелы, а все кости его тела (גופו) в яркие уголья. Я сделал вид его глаз подобным виду молнии, а свет его очей подобным «неизбывному свету». Я сделал его лик светящимся, подобно яркому свету солнца, а блеск его очей подобным сверканию Трона Славы[98].

Не случайно, что этот отрывок сообщает так много деталей о «лице» великого ангела, которое все больше обретает сходство с божественным Ликом.

Несколько слов следует сказать о том, как традиция Шиур Кома представлена в 3 Енохе. Интересно, что Сефер Хейхалот

97 Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*, 115–17.
98 Тантлевский, *Книги Еноха*, 254; Schäfer et al., *Synopse*, 36–37.

сохраняет только одну сторону истории, применяя описания в стилистике традиции Шиур Кома исключительно к Еноху-Метатрону. Свидетельства, найденные в 3 Енохе, представляют собой относительно короткие нарративы, отличающиеся от более подробных описаний, встречающихся в материалах, связанных с традицией Шиур Кома. Там читатель обычно находит достаточно детальные спекуляции о частях тела Бога и их мистических именах. Напротив, Сефер Хейхалот мало говорит о божественном теле, поскольку описание тела вознесенного Еноха становится здесь центральным элементом повествования. Хотя в тексте упоминается рука Бога, с помощью которой, как представляется, тело Еноха было преображено, и Его славное Присутствие, согласно которому патриарх был изменен, Сефер Хейхалот не дает развернутой информации о размерах частей тела Бога, как это делают материалы, связанные с традицией Шиур Кома. Только через описание нового тела Еноха-Метатрона читатель получает представление о возможных размерах Шиур Кома Бога[99].

Интересно, что традиция о теле Метатрона, найденная в Сефер Хейхалот, очень напоминает свидетельства из 2 Еноха 22 и 39, где описание божественной Формы, с точной терминологией Шиур Кома, также вводятся и раскрываются через упоминание тела преображенного патриарха[100]. Подобно 3 Еноху, славянский апокалипсис тоже ссылается только на божественное Лицо и на руку Бога.

Позже в нашем исследовании будет продемонстрировано, что уже во 2 Енохе можно обнаружить истоки парадоксальной роли Еноха-Метатрона как Измерителя и Меры самого Бога. Это происходит в отрывке, найденном во 2 Енохе 37, где патриарх описывает свою встречу с божественной Формой — огненным и устрашающим Лицом Бога.

99 Alexander, "3 Enoch", 241.
100 Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1965); idem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, 29.

Заключение

Анализ ролей и титулов Еноха-Метатрона указывает на то, что изначальные месопотамские и енохические концепции и образы претерпели значительное развитие в рамках традиции великого ангела, что в некоторых случаях привело к созданию его совершенно новых функций и наименований, таких, например, как искупителя и судьи. Тем не менее, эти поздние развития старых ролей и титулов имеют свои глубокие корни в древних текстах и традициях о седьмом допотопном герое.

Исследование новых ролей и титулов Еноха-Метатрона выявляет полемический контекст происхождения и существования этих наименований и функций в рамках традиции Меркавы. Там они не присваиваются исключительно одному герою, но часто разделяются между несколькими ангельскими персонажами, включая Суриила, Йофиэля, Михаила, Иаоила и других[101]. Эти разнообразные атрибуции указывают на два важных аспекта:

Во-первых, они свидетельствуют о возможном полемическом характере раннего контекста, ответственного за предоставление предшественников и прототипов ролей и титулов, засвидетельствованных в преданиях Меркавы. Иудаизм эпохи Второго храма, с его богатством посреднических возвышенных фигур, представлял собой высококонкурентную идеологическую среду, в которой роли и функции одного персонажа легко передавались герою другой традиции. В данном исследовании будет показано, что в этом «плавильном котле» можно найти истоки почти всех ролей и титулов Метатрона, которые позже стали значимыми в текстах традиции Хейхалот и раввинистической литературе.

Во-вторых, атрибуция одинаковых небесных ролей и титулов различным ангельским персонажам в традиции Меркавы указывает не только на полемический контекст их происхождения в эпоху Второго храма, но и на полемический характер их дальнейшего существования в рамках более широкого круга произведений литературы Чертогов. Возможно, такие полемические развития были обусловлены формальными особенностями литературы Хейхалот и историей ее передачи.

101 Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", 161.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Роли и титулы Еноха-Метатрона во 2 Енохе

Структура данного исследования, которая обращается к преданиям Второго храма, посвященным Еноху уже после изучения средневековых еврейских материалов и традиций, может показаться странной. Тем не менее, такой подход предоставляет уникальную возможность подчеркнуть некоторые «мистические» черты славянского апокалипсиса, которые связывают символический мир этого раннего текста о Енохе с более поздними представлениями о Метатроне[1]. Кажется разумным, что после изучения ролей и титулов седьмого допотопного героя в месопотамских и енохических материалах, с одной стороны, и должностей и наименований Метатрона в традиции Меркавы — с другой, можно перейти к детальному анализу природы значимого перехода от одного концептуального течения к другому.

Предыдущее исследование показало, что, в отношении ролей и титулов главных героев обеих традиций, эволюция от фигуры Еноха к фигуре Метатрона представлена двумя характерными концептуальными развитиями. Первое направление

1 О рукописях 2 Еноха см. М. Соколов, "Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Выпуск третий. VII. Славянская Книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский", *Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских* 3.7 (1910) 1–167. Далее цитируется как Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*; Andersen, "2 Enoch", 92–93; idem, "Enoch, Second Book of", *ABD* 2.517–519; Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, 788ff.

связано с появлением новых ролей и титулов героя, ранее неизвестных в месопотамской и ранней енохической традициях, таких как Юноша, Князь Мира, Князь Лица или Присутствия, Князь Торы, Малый YHWH и Мера Господа. Второе направление включает развитие старых ролей и титулов отраженных в ранних енохических текстах Второго храма, дополнение этих ролей и титулов новыми чертами и их преобразование в новый возвышенный образ Еноха-Метатрона. Среди таких новых черт можно найти, например, изображение Еноха-Метатрона как писца, восседающего на престоле в небесах, что развивает ранний енохический образ писца-пророка.

Выявление этих значимых факторов в эволюции от образа провидца к образу высшего ангела неизбежно ставит важный методологический вопрос, а именно, в каком тексте или группе текстов эта эволюция могла начаться. Вопрос заключается в следующем: началось ли упомянутое развитие образа патриарха уже в рамках енохических преданий Второго храма, или же этот переход связан главным образом с более поздними раввинистическими преобразованиями? Вопрос о значении ранних енохических рассказов для формирования Метатрона не является таким уж простым, так как предыдущий анализ ранних енохических преданий показал, что ни 1 Енох, ни Юбилеи, ни Апокриф Книги Бытия, ни Книга Исполинов не содержат упоминаний новых титулов Еноха-Метатрона, засвидетельствованных в раввинистических источниках, и не пытаются продвинуть ранние роли и титулы патриарха к формам, известным в более поздних материалах Хейхалот. Единственным исключением является Книга Притч, которая хотя и подчеркивает возвышенный образ патриарха, отождествляя его с Сыном человеческим, все же не является полностью однозначной и вряд ли сравнима с новыми ролями и титулами, появляющимися в описаниях Метатрона.

Хотя некоторые исследователи и указывают на ранние енохические материалы как на возможный источник более поздних спекуляций о Метатроне, они, однако, воздерживаются от указания точных временных и текстуальных границ внутри

енохической традиции, которые могли бы обозначить начальную точку таких преобразований. Понятно, что в то время, как исследователи легенд о Метатроне не уклоняются от установления «достаточно определенного» terminus post quem для полной теологической трансформации Еноха в Метатрона, они довольно неохотно предлагают «достаточно определенную» хронологическую точку для начала этого значительного процесса.

Позиция Филипа Александера в этом отношении является типичной. В своем комментарии к развитию образа Еноха-Метатрона в Сефер Хейхалот он утверждает: «мы можем предположить, что около 450 г. н. э. является достаточно твердым terminus post quem для появления полностью сформированного образа Еноха-Метатрона из 3 Еноха, хотя мы должны иметь в виду, что он представляет собой кульминацию эволюционного процесса, начавшегося в эпоху Маккавейской династии, если не раньше»[2]. Здесь terminus post quem традиции Метатрона прочно установлен благодаря свидетельствам Сефер Хейхалот, в то время как происхождение этого концептуального течения относится к неопределенному прошлому ранних енохических легенд.

Трудности в определении истоков этого важного перехода и его более широкого концептуального контекста неизбежны, если исследование основывается исключительно на одном аспекте или черте эволюции от Еноха к Метатрону. Такие подходы обычно ограничиваются деталями ангельской метаморфозы патриарха, его вознесением на престол или другими характеристиками, отражающими лишь один аспект возвышенного образа героя.

В этом отношении методологическая перспектива настоящего исследования не ограничивается только одним аспектом или чертой важного концептуального перехода. Изучение эволюции титулов и ролей главного героя предоставляет широкий спектр индикаторов, которые могут помочь различить истоки и природу продвижения от патриарха к возвышенному ангелу

2 Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", 164–5.

и, возможно, даже указать точные хронологические границы этого перехода.

Как уже отмечалось, в рамках этой методологической перспективы переход к новым функциям героя и развитие его старых титулов могут помочь более четко определить границы между традициями Еноха и Метатрона. Предстоящий анализ ролей и титулов патриарха во 2 Енохе покажет, что в попытке разграничения ранних енохических и более поздних мистических преданий славянский апокалипсис способен представить наиважнейшие текстуальные свидетельства. Свидетельства, находящиеся на самой грани этого важного перехода, принадлежащего многими аспектами к обоим концептуальным мирам. Настоящее исследование стремится показать, что этот псевдоэпиграф может помочь более четко обозначить текстуальную и временную границу, которая одновременно разделяет и объединяет оба этих развития.

Следующие несколько глав этого исследования будут посвящены детальному изучению развития ролей и титулов Еноха-Метатрона в славянском апокалипсисе через изложение основных причин такой эволюции. В ходе анализа будет предложено, что эти должности и наименования претерпели значительное развитие от своих ранних енохических прототипов к своим более поздним мистическим формам под влиянием полемик вокруг небесных посредников, связанных с псевдоэпиграфическими традициями о возвышенных патриархах и пророках.

Настоящая глава может рассматриваться как вводное исследование, поскольку ее задача будет весьма скромной — указать на переходный характер славянского текста. В этой главе будет показано, что, как и в 3 Енохе и других текстах, связанных с традицией Еноха-Метатрона, 2 Енох содержит два кластера титулов и ролей этого персонажа, ранее обозначенных в данном исследовании как «старый» и «новый» тип. Будет продемонстрировано, что славянский апокалипсис включает роли и титулы, сходные с теми, которые встречаются в более ранних месопотамских и енохических традициях; эти роли и титулы

включают должности писца, знатока тайн, мудреца, прорицателя и священника. В сравнении с аналогами этих функций и наименований, известными из ранних енохических текстов эпохи Второго храма, роли и титулы, встречающиеся во 2 Енохе, демонстрируют новые черты, которые показывают их близость не только к ранним енохическим и месопотамским прототипам, но и к формам, которые эти ранние титулы приобрели гораздо позже в мистике Меркавы.

С другой стороны, мы увидим, что славянский апокалипсис содержит значительное количество как рудиментарных описаний, так и точных обозначений «новых» ролей и титулов — концептуальных переосмыслений, полностью отсутствующих в ранних енохических традициях, но встречающихся в раввинистических источниках и текстах традиции Хейхалот, включая такие титулы и должности Метатрона, как Юноша, Князь мира, Князь божественного Лица и некоторые другие.

Будучи текстом эпохи Второго храма, который одновременно включает значительную часть важнейших образов традиции Меркавы, славянский апокалипсис предоставляет уникальную возможность для исследователей раннего еврейского мистицизма проследить два важнейших направления развития мистического учения о Енохе-Метатроне: во-первых, начало концептуального формирования новых ролей и титулов, которые достигают своей полной формы только в более поздних материалах традиции Хейхалот, и, во-вторых, продолжающийся процесс развития старых функций и наименований седьмого патриарха внутри енохической традиции конца периода Второго храма.

В этой главе я подробно исследую эти два концептуальных направления развития в славянском апокалипсисе. Однако большинство ролей и титулов, относящихся к этим двум направлениям, будут рассмотрены в этой главе лишь кратко. Исследование начнется с изложения категории «новых» ролей и титулов, появляющихся впервые во 2 Енохе; за этим последует анализ усовершенствованного характера некоторых «старых» должностей и наименований.

«Новые» роли и титулы

Когда исследователи еврейских мистических преданий обращаются к славянскому апокалипсису с предварительным знанием ролей и титулов Метатрона, встречающихся в раввинистической традиции и литературе Хейхалот, они могут быть поражены количеством намеков и параллелей, связанных с должностями и наименованиями этой возвышенной фигуры в этом раннем тексте о Енохе. Присутствие этих, казалось бы, поздних концептов в еврейском тексте эпохи Второго храма, естественно, вызывает множество вопросов о происхождении псевдоэпиграфа и даже приводит некоторых ученых к убеждению, что эти элементы могут представлять собой более поздние интерполяции, которые 2 Енох, возможно, приобрел в ходе своего длительного бытования в различных лингвистических и религиозных средах[3].

Тем не менее, детальный текстуальный анализ выявляет ранний до-раввинистический характер ролей и титулов героя и их связь с ранними апокалиптическими образами. Эта связь еще раз указывает на то, что эти концептуальные развития принадлежат к оригинальному слою псевдоэпиграфического текста, таким образом представляя очень ранний этап длительной теологической эволюции, которая достигла своей полной формы лишь значительно позже.

Эта ситуация может быть четко продемонстрирована, например, при изучении одного из самых известных обозначений Метатрона как Князя Присутствия — должности, которая появляется во 2 Енохе в своей зачаточной форме.

Слуга божественного Лица

Уже отмечалось, что, хотя авторы ранних енохических текстов были знакомы с теофанической символикой божественного

3 C. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT 2/50; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992) 112–113.

Лица[4], этот образ не играл значительной роли в самых ранних енохических преданиях[5]. В описании встречи патриарха с Каводом в Книге Стражей Лицо упоминается лишь один раз[6] и без какого-либо богословского развития.

Напротив, в более поздних мистических описаниях образ божественного Лица играет первостепенную роль; он рассматривается как «центр божественного события» и телеологическая цель для восхождения адептов традиции Небесных Чертогов. Важность этого мотива можно проиллюстрировать с помощью некоторых рассказов литературы Хейхалот. Петер Шефер указывает, что, например, в Хейхалот Раббати Лицо Бога рассматривается как «цель для восхождения адепта, и одновременно это утверждение парадоксально отменяется тем, что в заключении подчеркивается, что нельзя "увидеть" этот Лицо»[7].

Он также отмечает, что для провидцев предания Хейхалот лицо Бога представляет собой пример «не только подавляющей красоты, а потому разрушительной природы, но одновременно и центр божественного события»[8]. Таким образом, Лицо Бога становится кульминацией небесного путешествия, поскольку, по мнению Шефера, «все, что Бог желает передать адепту, сосредоточено в Его Лице»[9]. В этом контексте можно ожидать, что

4 1 Енох 89:29–31.

5 О Божьем Лице см. S. Balentine, *The Hidden God: The Hiding Face of God in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1983) 49–65; A. De Conick, "Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in the Second Century", in: *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; JSJSup 63; Leiden: Brill, 1999) 325–330; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols; Philadelphia: The Westminster Press, 1967) 2.35–9; M. Fishbane, "Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing", *JAOS* 103 (1983) 115–21; S. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) 105–109; J. Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (ETS 25; Leipzig: St. Benno, 1970) 236–7; M. Smith, "'Seeing God' in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible", *CBQ* 50 (1988) 171–83.

6 См. 1 Енох 14:21.

7 Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 18.

8 Ibid.

9 Ibid.

первое, о чем визионер должен рассказать своим спутникам после успешного возвращения на землю, — это его видение божественного Лица. Шефер подтверждает такую тенденцию, отмечая, что «адепт обязан рассказать своим товарищам о том, что он видел на Лице Бога»[10].

Следует подчеркнуть, что в 1 Енохе, Книге Юбилеев, Апокрифе Книги Бытия и Книге Исполинов не акцентируется внимание на важности раскрытия визионером видения божественного Лица после его возвращения на землю. В отличие от традиции Хейхалот, в раннем енохическом цикле патриарх стремится раскрыть своим детям и последователям другие, более важные вещи, включая свидетельства и послания, не связанные с откровением божественного Лица. Однако если обратить внимание на содержание видений патриарха в славянском апокалипсисе, можно заметить иную картину.

Удивительно, что первым, чем герой спешит поделиться с людьми во время своего краткого пребывания на земле, оказывается не предстоящий божественный суд или элементы астрономического и календарного знания, упомянутые в ранних енохических текстах, а совершенно иное откровение. Герой торопится передать своим детям то, что позже часто делается провидцами в текстах Хейхалот, а именно описание видения божественного Лица.

38-я глава 2 Еноха заканчивается упоминанием того, что Мафусаил терпеливо ожидает возвращения своего отца из высшего мира, строго охраняя его ложе. В начале 39-й главы, сразу после своего возвращения на землю, патриарх начинает свой первый разговор с людьми, рассказывая своим детям о своем необычайном видении божественного Лица. Краткая редакция 2 Еноха 39 гласит: «И ныне, чада мои, не от уст моих вещаю вам сейчас, но от уст Господа, пославшего меня к вам. Вы слышите слова мои из уст моих, созданного, подобно вам, человека, я же слышал (слова) из уст Господа, огненных, ибо уста Господа, как печь огненная, и слова его, (как) пламя огненное исходят. Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я

10 Ibid, 20.

же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры»[11].

Это описание показывает, что, подобно литературе Хейхалот, видение божественного Лица рассматривалось авторами славянского апокалипсиса как центральное событие в опыте провидца, о котором он должен сообщить прежде всего остального после своего возвращения из небесного путешествия.

Однако следует отметить, что в отличие от адептов предания Хейхалот, которые могут лишь временно созерцать Лицо Бога, патриарх теперь будет находиться у этой сущности навеки в силу своей должности Владыки божественного Лица, или Сар ха-Паним.

Хуго Одеберг, по-видимому, был первым из ученых, который обнаружил характеристики должности Князя божественного Лица в пространной редакции 2 Еноха. Он показал в своем сопоставлении параллельных отрывков из Второго и Третьего Еноха, что фраза «стой перед Лицом Моим навеки», найденная в славянском апокалипсисе, служит не просто типичным гебраизмом для обозначения «быть в присутствии»[12], но устанавливает ангельский статус Еноха как ангела Метатрона, Князя Присутствия (שר הפנים)[13].

Недавние исследования Чарльза Гишена также подкрепляют эту позицию. Гишен утверждает, что установка Еноха перед Лицом Господа «отныне и навеки» окончательно указывает на его статус главного ангела. Он далее отмечает, что «те, кто стоят непосредственно перед престолом, обычно являются первостепенными ангелами, то есть Ангелами Присутствия»[14].

Таким образом, во 2 Енохе патриарх изображен не как один из мистических созерцателей, которые имеют лишь временный доступ к божественному Присутствию, но как ангельский слуга, постоянно поставленный на должность Сар ха-Паним. Новое наименование Еноха развивается, главным образом, в главах

11 Навтанович, «Книга Еноха», 219–221.
12 M. D. Fowler, "The Meaning of *lipn* YHWH in the Old Testament", *ZAW* 99 (1987) 384–90.
13 Odeberg, *3 Enoch*, 1.55.
14 Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 158, n. 17.

21–22, посвященных описанию Кавода. В этих главах можно найти несколько обещаний, данных архангелом Гавриилом и самим Богом, что вознесенный патриарх теперь будет стоять перед Лицом Бога вечно.

В богословском плане титул Сар ха-Паним является тесно связанным с образом Метатрона в традиции Меркавы[15], сформировавшимся в классической литературе Хейхалот. Согласно преданию Хейхалот, Енох «был возведен в ранг первого из ангелов и стал שר הפנים (буквально "Князем божественного Лица" или "Князем божественного Присутствия")»[16].

Как было показано ранее, 3 Енох, а также другие тексты традиции Хейхалот, содержат хорошо развитую теологию, связанную с этим титулом. Роль патриарха как ангельского слуги Лица во 2 Енохе представляет собой эволюцию его роли по отношению к Каводу Бога, засвидетельствованной в более ранних енохических преданиях. Криспин Флетчер-Луи отмечает, что в Книге Стражей «Енох имеет исключительное право доступа к божественному Присутствию (гл. 14–15), но при этом он явно не называется ни божественным, ни ангельским»[17]. Однако во 2 Енохе патриарх изображен не просто как посетитель, имеющий лишь временный доступ к божественному Присутствию, но как ангел, постоянно занимающий должность Сар ха-Паним.

Описание последнего, второго вознесения патриарха с земли во 2 Енохе 67 подчеркивает постоянный характер назначения героя перед Лицом Бога: «И когда говорил (это) Енох людям своим, послал Господь мрак на землю, и была тьма, и покрыла тьма стоящих с Енохом мужей. Поспешили ангелы, и взяли ангелы Еноха, и вознесли (его) на небо высшее. И принял (его) Господь, и поставил перед лицом своим во веки»[18].

В заключение следует отметить, что описания установления Еноха как слуги божественного Лица в славянском апокалипсисе не представляют собой интерполяции из более поздних мистиче-

15 Ibid.
16 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 67.
17 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 21.
18 Навтанович, «Книга Еноха», 231.

ских еврейских текстов, поскольку форма традиции о божественном Лице во 2 Енохе имеет очень раннюю, рудиментарную форму. Так, например, славянский апокалипсис не называет патриарха прямо «князем» Лица — титулом, которым Енох-Метатрон часто обозначается в более поздней традиции Меркавы.

Юноша

Предыдущий анализ показал, что описания небесных титулов во 2 Енохе занимают промежуточное положение между ранними енохическими преданиями и традицией Метатрона. В этих условиях некоторые более поздние титулы Метатрона, отсутствующие в 1 Енохе, Юбилеях и материалах Кумрана, внезапно появляются в повествовании 2 Еноха. Хорошим примером подобной ситуации является другой небесный титул Еноха-Метатрона, обнаруживаемый во 2 Енохе, а именно его титул «Юноша», который в традиции Божественной Колесницы передается еврейским термином נער[19]. В еврейском мистическом учении этот титул рассматривается как доказательство того, что Метатрон — это вознесенный Енох, сын Иареда. Мистическое предание выводит данный титул из экзегезы Притч. 22:6 (חנך לנער), которая интерпретируется как «Енох был превращен в Юношу (נער), то есть Метатрона»[20].

Титул «Юноша» имеет несколько возможных богословских значений в еврейском эзотерическом учении. Согласно одному из них, это имя может быть объяснено тем, что Метатрон постоянно омолаживается, достигнув старости. Другое возможное объяснение, встречающееся в Сефер Хейхалот, заключается в том, что он молод по сравнению с другими ангельскими князьями, существующими с самого начала творения.

Этот титул играет важную роль в общей богословской структуре 2 Еноха. Некоторые славянские рукописи краткой

19 I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994) 2.628.

20 Odeberg, *3 Enoch*, 1.119.

редакции, включая A, B и V, несколько раз применяют этот титул исключительно к патриарху Еноху. Эти свидетельства будут подробно обсуждены позже в этом исследовании. Сейчас же я должен предложить несколько предварительных наблюдений, касающихся этого обозначения.

Читатель встречает этот титул уже в первых главах славянского апокалипсиса, описывающих небесное путешествие патриарха по небесам. В рукописях B и V титул «Юноша» используется уже в первой главе текста. Первое обращение небесных проводников Еноха в этих рукописях звучит так: «Дерзай, Юноша!»[21]. Это обозначение затем периодически повторяется ангельскими проводниками, которые ведут провидца по небесам, подробно объясняя ему небесное окружение. Так, в главе 9 краткой редакции ангельское существо, объясняющее провидцу чудеса разных небес, обращается к Еноху как к «Юноше»: «Это место приготовлено, Юноша, для праведников»[22]. Вскоре после этого в главе 10 ангел снова обращается к провидцу с тем же титулом: «Это место, Юноша, приготовлено для тех, кто совершает безбожную нечистоту на земле»[23].

Следует отметить, что, в отличие от 3 Еноха, где информация о происхождении и использовании титула раскрывается через повествовательную структуру беседы между рабби Ишмаэлем и Метатроном, во 2 Енохе титул появляется в прямой речи ангелов и Бога. Так, в краткой редакции 2 Еноха 24 Господь сам обращается к патриарху, называя его «Юношей»: «И Господь призвал меня [Еноха] и приблизил меня к себе ближе, чем Гавриила. И я поклонился Господу. И Господь сказал мне: "Что бы ты ни увидел, Юноша, неподвижное и движущееся, это было приведено мною к совершенству, и даже ангелам я не открыл мои тайны, как я открываю их тебе сегодня"»[24].

Некоторые рукописи 2 Еноха 22 также подтверждают то же прямое обращение Господа: «И Господь собственными устами на-

21 Ms. V, Folio 308; Ms. B. в: Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 83.

22 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 85.

23 Andersen, "2 Enoch", 119.

24 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 90–91.

звал меня [Еноха] и сказал: Дерзай, Юноша! Не бойся! Стой перед моим лицом вечно. И Михаил, архистратиг Господа, привел меня перед лицо Господа. И Господь испытал своих слуг и сказал им: "Пусть Енох поднимется и встанет перед моим лицом вечно". И славные поклонились и сказали: "Пусть он поднимется!"»[25].

Различия в использовании титула во 2 Енохе и в Сефер Хейхалот могут указывать на то, что в своем подходе к титулам героя славянский апокалипсис остается очень близким к ранним енохическим книгам, в которых титулы часто вводятся аналогичным образом, то есть как прямое обращение других персонажей к Еноху. Так, ранее отмечалось, что в ранних енохических материалах почетные звания патриарха очень часто исходят из уст Бога и ангелов. Эта особенность может указывать на то, что традиция о титуле «Юноша» в славянском апокалипсисе не представляет собой интерполяции из более поздних повествований традиции Меркавы, поскольку этот титул используется аналогично другим ранним енохическим титулам как обращение других персонажей.

В заключение данного раздела следует признать, что, несмотря на обилие информации о «Юноше» в литературе Хейхалот, сам титул во многих отношениях остается до некоторой степени богословской загадкой. Возможно, самый загадочный аспект этого титула заключается в том, что выдающиеся исследователи еврейской мистики, такие как Гершом Шолем и Хуго Одеберг, не смогли различить его в повествовании 2 Еноха. Одним из возможных объяснений подобной ситуации может быть то, что автор популярного в середине XX века французского перевода и издания текста 2 Еноха Андре Вайан уделил недостаточно внимания вариантам чтения титула «Юноша» в своем издании, считая его ошибочным. По мнению Вайана, эта ошибка произошла из-за того, что славянское слово «Еноше» очень похоже на «Юноше»[26]. Это, вероятно, объясняет, почему такие ученые,

25 Ms. V, fol. 317.

26 A. Vaillant, *Le Livre des secrets d'Hénoch: Texte slave et traduction française* (Textes publiés par l'Institut d'études slaves 4; Paris: L'Institut d'études slaves, 1976 [1952]) 8.

как Шолем и Одеберг, которые основывали свои исследования на тексте Вайана, также упустили этот важный момент. Только новая сверка рукописей для английского перевода Фрэнсиса Андерсена вновь обратила внимание на эту терминологию. В своем кратком комментарии о термине «Юноша» Андерсен отмечает, что «это не может быть совпадением, что этот титул идентичен титулу Еноха (=Метатрона) в 3 Енохе»[27].

Управляющий порядком на земле

Традиция Меркавы подчеркивает роль Метатрона как управляющей силы над народами, царствами и правителями на земле. Свидетельства, сохранившиеся на арамейских заклинательных чашах, в раввинистических материалах и в повествованиях литературы Чертогов, включая Сефер Хейхалот, указывают на положение Метатрона как Князя Мира (שר העולם), лидера семидесяти двух князей царств мира, который ходатайствует за мир перед Святым. Вполне возможно, что это выдающееся богословское развитие, которое возносит Метатрона к роли лидера всего мира, могло возникнуть не в раввинистический период, а имеет корни в ранней енохической традиции. Хотя роль Еноха как управляющей силы на земле неизвестна в большинстве ранних енохических преданий, связанных с 1 Енохом, Юбилеями, Апокрифом Книги Бытия и Книгой Исполинов, традиции, найденные во 2 Енохе, указывают на возможность раннего существования такого представления. Подробный анализ ранних разработок, связанных с этим титулом во 2 Енохе, будет представлен в другой главе данного исследования. В настоящий момент я хочу обратить внимание только на одно важное свидетельство, касающееся этого титула.

> В 43-й главе краткой редакции 2 Еноха и в схожем фрагменте текста, сохранившимся в сборнике «Мерило Праведное», патриарх

27 Andersen, "2 Enoch", 119.

представлен в ранее неизвестной небесной роли[28]. Эти тексты описывают наставления Еноха своим детям во время его краткого возвращения на землю. В своих поучениях главный герой упоминает свою новую роль как Управляющий порядком на земле: «И вот, дети мои, я Управляющий порядком на земле[29], прометая, я записал их. И весь год я сочетал, и часы дня. И часы я измерял; и я записал каждое семя на земле. И я сравнил каждую меру и измерил праведные весы. И я записал их, так как Господь повелел… Я запишу дела каждого человека, и никто не скроется; ибо Господь — это тот, кто платит, и он будет мстителем в великий день суда»[30].

Интересной параллелью к поздней образности, отраженной в раввинистической традиции и литературе Хейхалот, является тот факт, что роль Еноха как управляющей силы на земле тесно связана в славянском апокалипсисе с темой божественного суда и ролью патриарха как посредника этого суда. Как известно, в раввинистическом предании о Князе Мира эти две темы — управление миром и ходатайство за мир — часто связаны, поскольку вознесенный ангел изображается как Князь Мира, который также ходатайствует за мир перед Богом. Например, 3 Енох особо подчеркивает эту обязанность Князя Мира:

> Сколько там князей? Есть 72 князя царств в мире, не считая князя мира (שר העולם), который говорит в пользу мира перед Святым,

28 М. Н. Тихомиров, *Мерило Праведное по рукописи XIV века* (Москва: АН СССР, 1961).

29 Рукописи используют термины корыствуемаа или кормствуемая. G. Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch* (SJS, 6; Leiden: Brill, 2013) 163. Срезневский в своем словаре связывает эти славянские слова с греческим словом κυβέρνησις и с латинским *gubernatio*. И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* (3 тома; Москва: Книга, 1989) 2.1410. В свою очередь, словарь Курца соотносит глагол кръмити с κυβερνᾶν и *gubernare*. J. Kurz, ред., *Slovník Jazyka Staroslověnského (Lexicon Linguae Palaeoslovenicae)* (4 т.; Прага: Академия, 1966) 2.74. Мерило Праведное использует слово правлемая. Тихомиров, *Мерило Праведное по рукописи XIV века*, 71. Фрэнсис Андерсен переводит этот термин как «управляющий»: «Я управляющий порядком на земле». Andersen, "2 Enoch", 217. В этом исследовании я следую этому переводу.

30 Andersen, "2 Enoch", 217–19.

> будь Он Благословен, каждый день, в тот час, когда открывается Книга, в которой записано каждое деяние мира, как написано: «Судьи сели, и раскрылись книги» (Дан. 7:10)[31].

2 Енох имеет схожую конфигурацию традиций. Обозначение патриарха как управляющей силы на земле появляется в отрывке, связанном с обязанностью Еноха как посредника Божьего суда, который готовит записи «дел каждого человека», чтобы представить их в великий день суда: «И я записал их, так как Господь повелел… Я запишу дела каждого человека, и никто не скроется, ибо Господь — это тот, кто платит, и он будет мстителем в великий день суда»[32]. Оба отрывка используют почти идентичную терминологию, включая упоминание дел каждого человека, записанных в книгах.

Второй важный аспект отрывка о ведущей роли Еноха на земле, найденный в 43-й главе 2 Еноха, — это славянское слово «прометая», которое следует за титулом Еноха «Управляющий порядком на земле». Это славянское слово встречается исключительно в тексте 2 Еноха. Здесь нужно особо подчеркнуть, что нет других славянских текстов, где было бы задокументировано это слово «прометая». Фонетически близкое к термину «Метатрон», «прометая» может представлять собой очень раннюю, рудиментарную форму имени, которая позже трансформировалась в обозначение выдающегося ангела.

Наконец, стоит отметить, что более широкий контекст отрывка также поддерживает образ новой возвышенной роли патриарха. Таким образом, краткая редакция 40-й главы 2 Еноха приводит следующие слова Еноха: «Ныне, чада мои, я знаю все: одно из уст Господа (услышал), другое — глаза мои видели; от начала и до конца, и от окончания до нового обращения все я узнал»[33]. Такое подчеркивание всеведения вознесенного патриарха способствует укреплению возвышенного профиля Еноха, делая его законным кандидатом на высокую должность упра-

31 Тантлевский, *Книги Еноха*, 216–217.

32 Andersen, "2 Enoch", 217–19.

33 Навтанович, «Книга Еноха», 221.

вителя земли. Упомянутые детали, окружающие назначение патриарха ведущей силой на земле, могут указывать на то, что этот титул может представлять собой раннее енохическое свидетельство о выдающемся статусе Метатрона как Князя Мира, который получил свое полное выражение только в более поздних мистических преданиях.

Наместник Бога?

Этот раздел исследования, посвященный возможному прототипу должности наместника в славянском апокалипсисе, может представиться кому-то как весьма спекулятивный. Однако такое исследование должно быть предпринято в свете нескольких важных черт текста, которые могут предоставить некоторую предысторию будущей роли Метатрона как наместника Бога.

Чтобы начать исследование, необходимо вспомнить, что во 2 Енохе герою было предложено место на небесах в рамках его обязанности небесного писца. Я уже подчеркивал важность этого свидетельства как значимой связи между функцией Еноха как писца в ранних енохических и месопотамских традициях и образом Метатрона как писца, который упоминается в Талмуде и текстах Хейхалот. Более того, я отметил, что трактат Хагига из Вавилонского Талмуда, где Метатрон также имеет свое место на небесах, подтверждает не только его роль писца, но и его положение как наместника Бога, который обладает собственным престолом на небесах. Полемический характер дискуссии о «двух владычествах», прослеживаемый в талмудическом рассказе, подчеркивает авторитетное положение главного героя как вознесенного второго «владычества», имитирующего божественные атрибуты. Здесь мотив сидения объединяет обе функции — писца и правителя — и служит напоминанием о важном переходе от юридического письмоводителя к небесному судье.

Учитывая эту эволюцию, возможно, что во 2 Енохе акцент на обладании местом на небесах также может быть связан не

только с ролью Еноха как небесного писца, но и с его позицией наместника и секретаря Бога, который обладает особым местом на небесах рядом с Престолом Господа.

Стоит отметить, что славянский апокалипсис, по-видимому, подчеркивает различие между двумя ролями — писца и наместника, — когда в главах 23 и 24 Еноху дважды предлагают место: сначала Веревеил в связи с функцией писца, а затем и сам Бог. Бог приглашает пророка занять место рядом с Ним, чтобы поделиться с ним секретами, которые скрыты даже от ангелов. Краткая редакция 2 Еноха 22:10–24:4 гласит:

> Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду. И воззвал Господь Веревеила, одного из архангелов своих, который был мудр и записывал все дела Господни. И сказал Господь Веревеилу: «Возьми книги из хранилищ, дай Еноху перо и прочти ему книги». Поспешил Веревеил и принес мне книги, изукрашенные смирной. И дал мне перо из руки своей, и рассказал мне все дела Господни: о земле, о море, о движении всех планет и жизни (их), о смене лет и движении дней, о земных заповедях и наставлениях, о сладкогласном пении, о входах облаков и исходах ветра, о еврейском народе и о всяком народе, и о новой песне вооруженного воинства (небесного) — все, что следует узнать, поведал мне Веревеил. Тридцать дней и тридцать ночей говорили уста его, не умолкая. И я не спал тридцать дней и тридцать ночей, записывая все свидетельства (скорописью). Когда же закончил (читать), сказал мне Веревеил: «Сядь, напиши то, что поведал тебе». Я же, просидев еще тридцать дней и тридцать ночей, подробно записал (все) и исписал 360 книг. И призвал меня Господь, и поставил меня слева от себя рядом с Гавриилом, я же поклонился Господу. И сказал мне Господь: «Все, что ты видел, Енох, неподвижное и движущееся, сотворено мной, и я (о том) возвещу тебе. Прежде, когда не было всего в начале, что я сотворил из небытия в бытие, и из невидимого в видимое, и ангелам моим не возвестил я тайны моей, и не поведал им о создании (всего), и не постигли (они) бесконечного моего и непостижимого творения, — тебе же возвещаю ныне»[34].

34 Навтанович, «Книга Еноха», 215.

Следует обратить внимание на обращение Бога, который приглашает пророка воссесть слева от себя «рядом с Гавриилом». Некоторые рукописи краткой редакция 2 Еноха, излагая этот момент, придают еще большее значение уникальному характеру этого предложения: в них Бог усаживает патриарха «слева от себя, ближе, чем Гавриил»[35]. Криспин Флетчер-Луи отмечает, что тот факт, что во 2 Енохе провидец сидит рядом с Богом, «указывает на определенную связь с раввинистической традицией Еноха-Метатрона»[36]. Майкл Мах также предполагает, что этот мотив тесно связан с образом Метатрона. Он отмечает, что «возвышение до ранга, превышающего ангельский, а также усаживание рядом с Богом имеют свои параллели и значительное развитие в трансформации и возведении Еноха-Метатрона, описанных в 3 Енохе»[37].

Есть несколько важных деталей в вышеупомянутом описании из главы 24, которые могут свидетельствовать о том, что в славянском апокалипсисе можно обнаружить начальные признаки, указывающие на развитие будущей роли Метатрона как наместника Бога.

Кажется, что Енох действительно мог быть посажен на место «ближе, чем Гавриил», как утверждают некоторые рукописи краткой редакции, что указывает на сверхангельский характер его назначения[38]. Эта возможность становится более убедительной, если учесть, что Сам Господь ясно дает понять, что статус вознесенного патриарха и его посвящение превосходят ангельский мир, напоминая Еноху, что даже ангелы остаются в неведении относительно тайн, переданных герою.

Этот акцент на сверхангельском статусе взаимодействия между Богом и вознесенным героем напоминает традицию Хейхалот, особенно Синопсис § 13 (3 Енох 10:2–6), где Енох-Метатрон изображается как наместник[39], возвышенный над

35 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 90 (Ms. B), 117 (Ms. U).
36 Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 154.
37 Mach, "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism", 251.
38 Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 154.
39 Segal, *Two Powers in Heaven*, 180.

всем ангельским миром, за исключением восьми великих князей Господа:

> Он (Бог) поместил его (трон) у дверей седьмого Дворца и усадил меня на нем. И вестник вступал на каждое небо и говорил: «Это Метатрон, Мой слуга. Я сделал его князем и правителем над всеми князьями Моих царств и над всеми сынами небес, за исключением восьми великих князей, почитаемых и уважаемых, в имени которых присутствует Имя YHWH — Имя их Царя. И всякий ангел и всякий князь, у которого есть слово, (которое он хотел бы) сказать в Моем Присутствии, пусть идет к нему и говорит ему. И всякое повеление, которое он даст вам Моим Именем, исполняйте и осуществляйте. И Я стал для него Князем Мудрости и Князем Разумения, дабы обучить его премудрости небесной и земной, премудрости этого мира и будущего мира. Кроме того, Я поставил его над всеми сокровищницами Дворцов 'Аравот и над всеми хранилищами жизни, которые у Меня есть в выси небесной»[40].

При более внимательном рассмотрении этого отрывка нельзя не заметить несколько знакомых моментов, которые были уже предвосхищены во 2 Енохе 23–24, а именно: предложение небесного трона, назначение, превосходящее ангелов, наставление ангелами, предшествующее этому назначению, и, наконец, вверение провидцу сокровищ высот. Все эти детали уже очевидны в славянском повествовании, где вознесенный герой посвящается архангелом Веревеилом (2 Енох 22:10–23:4) в мудрость о «вещах небесных и земных» (2 Енох 23:1–2), а затем приобретает сверхангельский статус через предложение воссесть с самим Богом (2 Енох 24:1).

Еще одна важная деталь славянского повествования, которая дополнительно предвосхищает роль Еноха как наместника, заключается в том, что во 2 Енохе 22:10 патриарх описывается как один из славных. Это обозначение важно, поскольку оно сочетается с образом Еноха, облаченного в сияющие одежды, и его почитанием ангелами. Указывая на значительную парал-

40 Тантлевский, *Книги Еноха*, 187.

лель между светоносным одеянием и статусом наместника, Ярл Фоссум отмечает, что в 3 Енохе «в рамках его назначения на роль наместника Бога на небесах Еноху даются новые одежды … мантия чести, на которой были изображены всяческие виды красоты, великолепия, сияния и величия»[41].

Также примечательно, что в отрывке из 2 Еноха 24 мотив предложения Еноху воссесть рядом с Богом совпадает с его посвящением в тайны творения; это может свидетельствовать о том, что предложение воссесть в данном контексте делегирует герою определенную роль в Деянии Творения. Некоторые исследователи указывают на возможное сочетание этих двух традиций в более поздних текстах Хейхалот. Так, Кристофер Моррей-Джонс отмечает, что Метатрон «сидит на троне, который является копией Трона Славы, и носит славное одеяние, подобное Богу. Он действует как агент Бога в творении, выступая посредником между небесным и земным мирами»[42]. Посвящение героя в тайны творения также напоминает о том, что роль Еноха-Метатрона как наместника Бога обязательно предполагает его статус близкого доверенного Бога, единственного, кто имеет доступ к самым сокровенным и глубоким тайнам божественной сущности.

Завершая этот анализ ранних свидетельств о возможной роли патриарха как наместника Бога во 2 Енохе, следует признать, что, несмотря на выразительные образы, найденные в славянском апокалипсисе, эти описания представляют собой лишь начальный, еще не полностью развитый эскиз будущих представлений о Метатроне.

Небесный двойник

Уже упоминалось, что в традиции Шиур Кома Метатрон часто изображается как измеритель божественного тела, пере-

41 J. Fossum, "Ascensio, Metamorphosis: The 'Transfiguration' of Jesus in the Synoptic Gospels", in: Fossum, *The Image of the Invisible God*, 83.

42 Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic–Merkabah Tradition", 8.

дающий провидцам эзотерическое знание о размерах частей вселенского «объятия» Бога. Подобный выбор наставника не случаен, поскольку некоторые материалы традиции Меркавы предполагают, что небесное тело этого возвышенного ангела само по себе является примером меры или «подобия» божественного тела, выполняя функцию представления или эталона человеческой формы Бога. В 3 Енохе облик преобразованного Еноха-Метатрона может быть воспринят как подражание черт и атрибутов божественного Кавода, включая престол, одеяние, завесу и окружение. Сходства настолько близки, что они даже приводят Ахера к ошибочному убеждению, что на небесах существуют «две главы» или «два владычества»[43].

Этот контекст показывает, что в вышеупомянутых традициях Метатрон может восприниматься как небесный двойник божественного тела. Помимо сходства в образах оба тела часто связаны в мистических преданиях через схожую терминологию. Так, в описаниях литературы Хейхалот божественное «объятие» часто называется «Измерением / Мерой Тела» (שיעור קומה). Похожее выражение часто используется и для обозначения небесного «роста» קומתו Еноха-Метатрона, который, согласно 3 Еноху и другим текстам Хейхалот, заполняет весь мир[44].

Уже в Книге Притч, как и во 2 Енохе, можно увидеть начало отождествления седьмого патриарха с небесной фигурой на престоле, которая служит своего рода двойником божественной Формы или Лица Бога. Для изучения этого поразительного образа в ранней енохической литературе необходимо обратиться к описанию божественного Лица, представленному в главе 39-й славянского апокалипсиса. В этом тексте Енох передает свое видение Лица Господа — устрашающего антропоморфного облика, аналогичного человеческой форме.

Комментируя этот рассказ, Гершом Шолем отмечает[45], что это повествование, изображающее образ божественного Тела,

43 B. Хагига 15a.

44 Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 162.

45 Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, 29.

содержит выражение «объятие Господа» (обьятие Господне)[46], напоминающее терминологию традиции Шиур Кома. Эта терминология будет детально рассмотрена позже в нашем исследовании. В данный момент важно отметить, что во 2 Енохе 39 эта терминология применяется не только к телу Господа (обьятие Господне), но и к телу патриарха (обьятие тѣла моего)[47].

Идентичная терминология в описании обоих «тел» — патриарха и Бога — может указывать на то, что уже в славянском апокалипсисе можно видеть начальные намеки на будущую роль Еноха-Метатрона как «меры» божественного тела.

Кроме того, кажется, что в славянском апокалипсисе и в Притчах Еноха отождествление человеческого патриарха с ангельской копией божественного Лица, когда провидец буквально становится представлением Лица, связано через образ небесного двойника провидца. Следует отметить, что этот образ представляет собой чрезвычайно сложное концептуальное развитие, которое отражает процесс трансформации земной формы провидца перед Каводом и ее преобразования в сияющее ангельское подобие этой божественной формы.

Для изучения этого сложного образа требуется краткое введение в еврейские тексты и традиции, связанные с небесным двойником. Идея небесного двойника вознесенного героя впервые появляется в енохической традиции в Книге Притч. Исследователи ранее отмечали[48], что глава 71 Книги Притч, похоже, подразумевает идею небесного близнеца провидца,

46 Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 47.

47 Ibid, 146–147.

48 См. J. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71", in: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity: The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (eds. J. H. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 182–3; M. Knibb, "Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls", *DSD* 2 (1995) 177–80; Fossum, *The Image of the Invisible God*, 144–5; Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 151. О небесном двойнике см. также W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3d ed.; HNT 21; Tübingen: Mohr Siebeck, 1966) 324; А. А. Орлов, *Потаенные книги: Иудейская мистика в славянских апокрифах* (Флавиана; Москва/ Иерусалим: Гешарим, 2011) 71–98; idem, *Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике* (С.-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2018).

отождествляя Еноха с Сыном человеческим — мессианской фигурой, восседающей на престоле.

Долгое время ученых озадачивал тот факт, что Сын человеческий, который в предыдущих главах Притч отделен от Еноха, внезапно отождествляется с патриархом в 1 Енохе 71. Джеймс Вандеркам предполагает, что этот парадокс можно объяснить концепцией, засвидетельствованной в нескольких древнееврейских текстах, что существо из плоти и крови может иметь небесного двойника[49].

В качестве примера подобной концепции Вандеркам указывает на предания о патриархе Иакове, в которых говорится, что «его черты запечатлены на высоте»[50]. Он отмечает, что эта тема незнания провидца относительно своей высшей небесной идентичности обнаруживается, например, в псевдоэпиграфическом тексте Молитва Иосифа. В этом тексте Иаков отождествляется со своим небесным двойником — ангелом Израилем. Ссылка Вандеркама на предания о Иакове не случайна. Традиции о небесном образе или двойнике Иакова представляют собой наиболее последовательное изложение этой идеи в ранних иудейских преданиях.

Помимо библейского повествования и Молитвы Иосифа традиции, связанные с небесным образом или двойником Иакова, также представлены в славянской Лествице Иакова[51] и в нескольких таргумических текстах[52], включая Таргум Псевдо-Ионатана, Таргум Неофити и Фрагментарный Таргум. В Таргуме Псевдо-Ионатана на Быт. 28:12 можно найти следующее описание: Он [Иаков] увидел сон, и вот лестница стояла на земле, а верх ее касался неба… И в тот день они (ангелы) восходили на небеса и сказали: «Придите и посмотрите на Иакова, правед-

49 VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71", 182–3.

50 Ibid.

51 О концепции небесного двойника Иакова см. A. Orlov, "The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob", 2. 59–76.

52 E. R. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics* (Albany: State University of New York Press, 1995) 1–62; 111–186.

ного, чьи черты запечатлены на Троне Славы, и которого вы желали увидеть»[53].

Отличительной особенностью этого описания является то, что небесный двойник Иакова, его «образ», запечатлен на особом небесном объекте — Престоле Славы. Запечатление на Престоле может указывать на связь с Каводом, поскольку Престол является центральной частью образа Кавода — места антропоморфной Славы Господа.

Помимо традиции запечатления на Троне некоторые еврейские материалы указывают на еще более радикальное отождествление образа Иакова с Каводом. Исследования Ярла Фоссума[54] показывают, что в некоторых традициях о Иакове его образ изображен не просто как запечатленный на небесном престоле, но и как восседающий на этом троне[55]. Фоссум считает, что эта вторая традиция является оригинальной[56]. Кристофер Роуленд предлагает схожую точку зрения, предполагая, что образ Иакова следует рассматривать как «идентичный с формой Бога на троне славы (Иез. 1.26)»[57].

Эксагоге Иезекииля Трагика, иудейское произведение, написанное между третьим и пѐрвым веками до н. э., также, по-видимому, подтверждает идею небесного двойника провидца, когда оно отождествляет Моисея со славным антропоморфным обликом. Этот текст изображает видение Моисеем «благородного человека», с венцом и большим скипетром в левой руке, сидящим на великом престоле. В ходе посвящения провидца атрибуты этого «благородного человека», включая корону и скипетр, передаются Моисею, которому приказывают сесть на трон, ранее занимаемый «благородным человеком».

Повествование таким образом недвусмысленно отождествляет визионера с его небесным двойником, так как в ходе инициации провидец буквально занимает место и атрибуты своей высшей идентичности. Эксагоге также подчеркивает, что Моисей получил свое видение во сне, сообщая, что он проснулся от своего сна в страхе. Здесь, как и в традиции о Иакове, пока провидец спит на земле, его двойник в небесном царстве отождествляется с Каводом.

53 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992) 99–100.

54 Fossum, *The Image of the Invisible God*, 140–41.

55 Ibid, 139–42.

56 Ibid, 142.

57 C. Rowland, "John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition", *NTS* 30 (1984) 504.

Отождествление с Каводом в этих видениях не является полностью однозначным, поскольку небесный двойник может восприниматься либо как сам божественный Кавод, либо как его ангельская версия или образ, который посредничает между земной личностью провидца и Каводом. Алан Сегал замечает, что в таких традициях их герои не просто ангелы, но становятся опасно близкими к антропоморфным ипостасям самого Бога. Он подчеркивает, что эти фигуры часто «начинали как люди и позднее достигали своего рода божественного статуса в некоторых общинах»[58].

Предания, отождествляющие небесных двойников Иакова и Моисея со славной небесной фигурой, возвращают нас к образу Кавода Бога, с которым, как было показано ранее, божественное Лицо во 2 Енохе тесно связано. Как можно вспомнить, во 2 Енохе 39 описание Еноха предоставляет собой серию аналогий, в которых земной Енох сравнивает свое лицо и части своего тела с атрибутами Лица Бога и Его тела.

Для нашего исследования, однако, также важен другой аспект, а именно контраст между двумя идентичностями провидца: земным Енохом («человеком, созданным как вы»), и его небесным двойником («тем, кто видел Лицо Бога»). Кажется, что Енох пытается описать себя в двух различных режимах существования: как человека, который теперь стоит перед своими детьми с человеческим лицом и телом, и как того, кто был установлен перед Лицом Бога отныне и навеки в верхнем царстве. Эти описания двух режимов существования (земного и небесного) повторяются в тандеме. Возможно, цель наставлений

58 A. F. Segal, "Ruler of the World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition", in: *Jewish and Christian Self-Definition* (ed. E. P. Sanders; London, 1981) n. 28; 248, 255–6.

Еноха своим детям заключается не в том, чтобы подчеркнуть различие между его человеческим телом и телом Бога, а скорее в том, чтобы выделить различие между «этим» Енохом, человеком, «созданным как вы», и другим, ангельским Енохом, который стоит перед Лицом Господа. Предыдущая трансформация Еноха в ангельское существо и его посвящение в Сар ха-Паним во 2 Енохе 22:7 поддерживают эту гипотезу. Маловероятно, что Енох полностью покинул свою небесную онтологию и свое уникальное место перед Лицом Бога, предоставленные ему в предыдущих главах. Рассказ о постоянном установлении Еноха можно найти в главе 36: Господь сообщает Еноху перед его кратким визитом на землю, что для него приготовлено место и что он будет перед Лицом Господа отныне и вовеки[59]. Наконец, как уже упоминалось ранее, в главе 43 Енох представляет себя своим детям как правитель земли. Этот титул дает дополнительную поддержку тому факту, что постоянное установление Еноха-Метатрона на небесных должностях, включая должность Князя Мира, уже произошло. Важность этих назначений для идеи небесного двойника во 2 Енохе невозможно переоценить — ибо они указывают на одновременное существование ангельского двойника Еноха, установленного на небесах, и его человеческого двойника, которого Бог способен вновь отправить на землю с миссионерскими поручениями. Таргумические и раввинистические рассказы о Иакове также подтверждают эту точку зрения о небесном двойнике, когда они изображают ангелов, видящих Иакова как того, кто одновременно установлен на небесах и «спит» на земле[60].

Интересно, что во 2 Енохе, как и в Книге Притч, тема небесного двойника сочетается с образом Божьего Кавода. Эта общая черта двух енохических преданий, которые рассматривают идею небесного близнеца, указывает на важность видения Кавода в процессе отождествления провидцев с их небесными двой-

59 *2 Enoch* 36:3. Andersen, "2 Enoch", 161.

60 *Targum Neofiti 1: Genesis* (tr. M. McNamara, M.S.C.; The Aramaic Bible 1A; Collegeville: Liturgical Press, 1992) 140; Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 2.626.

никами. В преданиях о двойнике Иакова видение Божьей Славы становится важным теофаническим мотивом. Этот мотив четко узнаваем в таргумических рассказах о Иакове и в Лествице Иакова, где сообщения о небесном ангельском двойнике Иакова творчески переплетаются с теофаническими традициями о видении Божьего Кавода.

Интересно, что в рассказе, найденном в Молитве Иосифа, отождествление Иакова с его небесным двойником, ангелом Израилем, включает в себя инициационную встречу с ангелом Сариелем/Уриилом, также известным в других текстах как Фануил, ангелом божественного Присутствия или Лица. То же самое можно наблюдать и в енохических материалах, где Уриил/Веревеил служит основным небесным проводником и «посвятителем» другого выдающегося провидца, который также приобрел знания о своем небесном двойнике, Енохе-Метатроне. В обеих традициях Уриил предстает как проводник, который помогает визионерам в их отождествлении с их новой, небесной идентичностью.

Вполне возможно, что процедура отождествления с небесным двойником может быть отражена в процессе превращения адепта в Сар ха-Паним, одного из ангельских слуг божественного Лица или Присутствия, важной небесной должности, которая часто подробно описана в различных апокалиптических и мистических преданиях[61]. В 1 Енохе 71 Енох отождествляется с Сыном человеческим перед Престолом Бога. Во 2 Енохе 22:6–10 инициация Еноха как одного из слуг Присутствия также происходит перед сияющим Лицом Господа. Эта встреча превращает Еноха в небесное создание. Важно отметить, что после этой процедуры Енох замечает, что стал как один из славных, и разницы не наблюдается[62]. Последняя фраза описывает переход Еноха в его новую идентичность как одного из славных. Эта идентичность может указывать на его ангельского двойника. Это также

61 A. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC 33; Leiden: Brill, 1996) 153–54; D. R. Catchpole, "The Angelic Son of Man in Luke 12:8", *NovT* 24 (1982) 255–65, esp. 260–65.

62 Andersen, "2 Enoch",139.

указывает на то, что земной лик Еноха был радикально изменен[63] и что провидец теперь приобрел новое «лицо», которое отражает или имитирует Лицо Господа[64]. Мотив запечатления образа провидца на божественном Престоле в преданиях о патриархе Иакове, упомянутый ранее, также может служить метафорой для подобного отождествления между лицом провидца и Лицом Бога.

Без сомнения, одна из особенностей, объединяющих оба лица, — это их светоносность. 2 Енох особо подчеркивает, что лицо Еноха приобрело те же качества опасной лучезарности, что и Лицо Господа. Во 2 Енохе 37 Господь призывает одного из своих ангелов охладить лицо Еноха перед его возвращением на землю. Ангел, который описывается как «хладный», умеряет опасное сияние адепта, охлаждая лицо Еноха своими ледяными руками. Сразу после этой процедуры Господь говорит Еноху, что, если бы его лицо не было охлаждено, ни один человек не смог бы взглянуть на него. Процедура охлаждения указывает на то, что метаморфоза Еноха перед Лицом в Сар ха-Паним включает в себя превращение лица провидца в огненную, смертельно опасную сущность, которая напоминает небесный Кавод. Подробное описание подобного же процесса можно найти в другом «енохическом» тексте, Сефер Хейхалот, который описывает превращение Еноха-Метатрона, Князя божественного Присутствия, в огненное существо:

> Рабби Ишмаэль сказал: «Ангел Метатрон, Князь божественного Присутствия, слава высшего неба, сказал мне: Когда Святой, будь Он Благословен, взял меня, чтобы служить Трону Славы, колесам Меркавы и всем потребностям Шехины, тотчас моя плоть превратилась в пламя, мои мускулы — в яркий огонь, мои кости — в можжевеловые уголья, мои ресницы — во вспышки молнии, мои глазные яблоки — в огненные факелы, волосы на моей голове — в горячие (языки) пламени, мои конечности — в горящие огнем крылья, а мое тело — в ярко пылающее пламя»[65].

63 C. H. T. Fletcher-Louis, "The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Context and the Meaning of the Transfiguration", in: *Auferstehung-Resurrection* (eds. F. Avemarie and H. Lichtenberger, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 249.

64 Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition", 10–11.

Возможно, что ссылка на небесного двойника Иакова в виде его образа, запечатленного на Троне Славы, также подразумевает, что Иаков является одним из слуг божественного Лица. На эту возможность уже намекается в библейском рассказе, где Иаков упоминается как тот, кто видел Бога лицом к лицу. Более того, в некоторых традициях о Иакове он прямо описан, подобно Еноху-Метатрону, как Князь божественного Лица. Об этом титуле можно узнать из Молитвы Иосифа 8, где Иаков-Израиль сам раскрывает свой статус Сар ха-Паним[66], провозглашая, что он является «первым слугой перед Лицом Бога»[67].

В этом отношении не случайно, что инициация Иакова в его роль Сар ха-Паним включает в себя другого слугу божественного Лица, ангела Сариеля, чье другое имя, Фануил, отражает его близость к Присутствию Бога. Как уже упоминалось, подобный инициационный паттерн также наблюдается и в енохической традиции, где Сариель/Уриил/Фануил, наряду с другим ангелом Присутствия, Михаилом, активно участвует в инициации другого выдающегося слуги божественного Лица, Еноха-Метатрона.

Однако отождествление Иакова с Сар ха-Паним не включает одну деталь, которая является отличительной чертой описаний визионеров, посвященных в эту должность: светозарную метаморфозу лица и тела адепта. Лествица Иакова и Молитва Иосифа, а также библейский рассказ о видении Иакова хранят молчание о каком-либо преображении тела и лица Иакова. Тем не менее, эта традиция может быть найдена в другом важном рассказе, связанном с историей Иакова, Апокрифе об Иосифе и Асенет[68].

65 3 Енох 15. Тантлевский, *Книги Еноха*, 192–193.

66 G. Vermes, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies", *JJS* 26 (1975) 13.

67 C. A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGAJU 42; Leiden, New York, Köln: Brill, 1998) 141–2.

68 C. Burchard, "Joseph and Aseneth", *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.238.

В этом важном повествовании глаза Иакова, подобно глазам преображенного Метатрона, излучают молнии.

Теперь наше исследование может вернуться к рассказу 2 Еноха. Неудивительно, что отождествление патриарха с его небесным двойником происходит перед божественным Лицом, поскольку в разных ранних иудейских рассказах верхний двойник порой представлен как «удвоение» лиц, символически описываемый как лицо провидца, запечатленное на божественном Лице. Предания о Иакове дают наиболее ясное понимание подобного «удвоения».

В заключении этой части нашего исследования нужно упомянуть, что образ небесного двойника, встречающийся в двух «переходных» текстах енохической традиции, а именно в Книге Притч и 2 Енохе, не кажется случайным. Это может свидетельствовать о том, что поздний образ Метатрона, в котором этот возвышенный ангел изображен как точная копия Лица (иногда обозначаемого как «Мера» божественного Тела), имеет свои корни в енохической традиции Второго храма, которая описывает переход существа из плоти и крови в его высшую небесную ипостась.

Прометая

В одной из своих статей Филип Александер замечает, что Метатрон в 3 Енохе воплощает три основные и первоначально независимые фигуры — Еноха, Иаоила / Малого YHWH и Михаила / Метатрона. Он также предполагает, что последним элементом конгломерата Енох-Метатрон был, безусловно, Метатрон, поскольку «это имя неизвестно в псевдоэпиграфах или в таннаитской литературе»[69]. Существует относительный консенсус[70], что первый случай употребления термина «метатрон»

R. D. Chesnutt, *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth* (JSPSup 16; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

69 Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch", 163.

70 G. F. Moore, "Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron", *HTR* 15 (1922) 62.

можно найти в Сифре Дварим 338:3, раннем еврейском произведении из Палестины третьего века, где говорится от имени рабби Элиэзера, что «перст Святого, благословен Он, служил Моисею в качестве проводника [Метатрона]. Он показал ему все города земли Израильской»[71].

Учитывая это общее мнение о том, что известное ангельское имя не появляется в псевдоэпиграфической литературе, данное исследование теперь должно обратить внимание на терминологию, встречающуюся в 43-й главе краткой редакции 2 Еноха и аналогичном отрывке из славянского сборника Мерило Праведное[72]. Как отмечалось ранее, оба текста излагают наставления Еноха его детям во время его краткого возвращения на землю, в которых он говорит о своей новой роли как управляющего порядком на земле:

> И вот, дети мои, я Управляющий порядком на земле, прометая[73], я записал все. Все года сложил, и из лет разделил месяцы, и в месяце рассчитал дни, дни разделил на часы, часы же измерил. И описал всякое семя на земле, и определил каждую меру, и каждые весы правильные я измерил, и (все это) записал[74].

Важным аспектом обоих отрывков является славянское слово «прометая», которое в тексте следует за титулом Еноха — «Управляющий порядком на земле». Этот термин был намеренно оставлен в переводе в своей оригинальной славянской форме. Следует отметить, что термин «прометая» представляет собой этимологическую загадку для специалистов по славянским языкам, поскольку он встречается только в тексте 2 Еноха: другими словами, нет другого славянского текста, в котором слово «прометая» было бы задокументировано.

71 Pisqa 338. *Sifre to Deuteronomy. An Analytical Translation* (tr. J. Neusner; BJS 101; 2 vols., Atlanta: Scholars, 1987) 2.392.

72 См. М. Н. Тихомиров, *Мерило Праведное по рукописи XIV века* (Москва: АН СССР, 1961); R. Schneider, *Merilo Pravednoe* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris 23; Freiburg: U. W. Weiher, 1986).

73 П(р)ометая. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch*, 44.

74 Andersen, "2 Enoch", 217–19.

Выдающийся российский лингвист Измаил Иванович Срезневский в своем знаменитом словаре, который до сих пор считается одним из самых надежных инструментов в славянской этимологии, не смог дать определения слову «прометая». Он просто поставил вопросительный знак в отведенное для значения этого слова место[75]. Недавнее многотомное издание словаря, составленное выдающейся группой российских славистов и опубликованное Российской Академией Наук, также поставило вопросительный знак рядом с этим словом[76]. Разнообразие вариантов этого термина в рукописях 2 Еноха показывает схожее лингвистическое затруднение среди славянских писцов, которые, вероятно, как и их современные коллеги, сталкивались с трудностями в понимании значения этого термина[77]. Варианты рукописей включают: V и N — промѣтаемаа[78], U — пометая[79], B — прометамая[80], A — памѣтаа, MPr — промитая[81]. Одним из объяснений уникального появления прометая во 2 Енохе может быть то, что это слово представляет собой греческий или еврейский термин, который по неизвестным причинам не был переведен[82]. 2 Енох содержит ряд транслитерированных еврейских и греческих слов, сохраненных в их оригинальной или близкой к оригинальной фонетической форме (например, Григоры, Архистратиг, Офаним, Ракия ʿАравот). Когда я начал более тщательно исследовать термин «прометая», меня привлек

75 «промитати, промитаю —?» И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* (3 тома; Москва: Книга, 1989) 2.1544.

76 С. Бархударов, *Словарь русского языка XI–XVII вв.* (Москва: Наука, 1975ff) 20.168.

77 Andersen, "2 Enoch", 217.

78 Ms. V (125), Folio 324.

79 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 121.

80 Там же, 96.

81 М. Н. Тихомиров, *Мерило Праведное по рукописи XIV века* (Москва: АН СССР, 1961) 71; R. Schneider, *Merilo Pravednoe* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris 23; Freiburg: U. W. Weiher, 1986) 94.

82 Об этом термине см. В. Лурье, «Метатрон и прометая: Вторая книга Еноха на перекрестке проблем», in: *Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck, S.J.* (1934–2003) (ed. B. Lourié; Scrinium 2; St. Petersburg: Byzantinorossica, 2006) 371–407.

корень мета. Этот корень побудил меня изучить более подробно связь между словами прометая и метатрон.

Уже отмечалось, что современная наука не предоставляет единого мнения относительно этимологии имени Метатрон. Исследователи предлагают несколько различных гипотез о происхождении этого термина. Я хочу сосредоточиться на одной конкретной интерпретации, которая может быть связана с некоторыми материалами из 2 Еноха. Согласно этой теории, имя Метатрон может происходить от греческого слова μέτρον (мера). Адольф Иелинек был первым ученым, предложившим μέτρον в качестве объяснения имени Метатрон[83]. В своей статье «Форма(ы) Бога: Некоторые замечания о Метатроне и Христе» Гедалиягу Струмса высказал дополнительные аргументы в пользу этой этимологии, отмечая, что Метатрон не только нес в себе Имя Творца, но служил Его Мерой, ибо он рассматривался как Шиур Кома Бога. В свете этой функции Струмса полагает, что «необходимо уделить больше внимание терминам μέτρον и/или *metator* как возможной этимологии Метатрона»[84]. Мэтью Блэк также поддерживает эту этимологическую опцию; он прослеживает происхождение титула Метатрон к ранее незамеченному свидетельству, найденному в *Quaestiones et solutiones in Genesim* 4 Филона Александрийского. Среди других титулов Логоса у Филона Блэк находит термин *praemetitor*[85]. Он считает, что *praemetitor* связан с термином μετρητής, греческим эквивалентом латинского *metator*, «измеритель», применяемому к Логосу[86].

Важно, что во 2 Енохе прометая появляется в отрывке, который описывает Еноха как измерителя, ответственного за измерение всего сущего на земле, для которого патриарх «определил каждую меру». В главе 43 краткой редакции, сразу после употребления термина «прометая», Енох делает следующее заявление: «Все года (я) сложил, и из лет разделил месяцы, и в

83 Odeberg, *3 Enoch*, 1.134.

84 Stroumsa, "Forms of God: Some Notes on Metatron and Christ", 287.

85 Black, "The Origin of the Name Metatron", 218.

86 Ibid.

месяце рассчитал дни, дни разделил на часы, часы же измерил. И описал всякое семя на земле, и определил каждую меру, и каждые весы правильные я измерил, и (все это) записал»[87].

Подобный же отрывок в уже упомянутом сборнике Мерило Праведное также подчеркивает функции Еноха как измерителя: «И весь год я объединил, и часы дня. И часы я измерил: и записал каждое семя на земле. И сравнил каждую меру, и справедливые весы я измерил. И записал (их), как повелел Господь. И во всем я обнаружил различия»[88].

Роль Еноха как измерителя здесь не является чем-то новым, поскольку связь патриарха с этой деятельностью уже хорошо известна в раннем енохическом цикле. Эти два упомянутых отрывка перекликаются с отрывком из *Quaestiones et solutiones in Genesim* 4.23 Филона, где божественный Логос называется «справедливой мерой»: «И "Гоморра" [означает] "меру" истинную и праведную — это божественный Логос, с помощью которого были измерены и измеряются все вещи, что на земле — принципы, числа и пропорции, гармония и согласие которых включены, через которые видны форма и меры существующих вещей»[89]. Текст 2 Еноха также использует идентичный термин «мера праведная», сразу после отрывка, который касается функции Еноха как измерителя.

Сочетание термина «прометая» с ролью Еноха как измерителя в славянском апокалипсисе имеет значение в свете более общей концепции нашего текста, ибо в ней патриарх впервые в енохической традиции принимает роль измерителя и меры божественного Тела. Предположение Струмсы о возможной тесной связи между титулом Метатрон и ролью возвышенного патриарха в измерении Бога в этом смысле обретает дополнительную силу. Более того, стоит отметить, что существует еще одна интересная связь между ролью Еноха-Метатрона как измерителя и его функциями в отношении измерения человеческого греха для окончательного суда во 2 Енохе. Через несколько строк после появления термина «прометая» текст упоминает «измерение» греха каждого человека для окончательного суда: «Потому что в день великого суда всякая мера и всякая весы будут такими же, как на рынке. То есть, каждый будет взвешен в весах, и каждый будет стоять на рынке, и каждый узнает свою меру, и [в соответствии с этой мерой] каждый получит свой отчет» (2 Енох 44:5, пространная редакция)[90].

87 2 Енох 43:1. Навтанович, «Книга Еноха», 223.
88 Andersen, "2 Enoch", 217.
89 Philo, *Questions and Answers on Genesis* (tr. R. Marcus, Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949) 296–7.

С учетом всего вышеперечисленного представляется, что 2 Енох является важным свидетельством раннего концептуального развития, которое связывает титул «Метатрон» с ролью патриарха как измерителя различных вещей, включая природные явления, деяния ангелов и людей для окончательного суда и, конечно, пропорций божественного Тела. 2 Енох 43, где появляется загадочный термин «прометая» является особенно важным для этой этимологической гипотезы.

В заключение я хочу высказать предположение, что греческий источник, стоящий за словом «прометая» может представлять собой очень раннюю, примитивную форму титула, который позже был трансформирован в обозначение Метатрон. В этом отношении Гершом Шолем в своем анализе термина Метатрон показывает, что редупликация буквы *mem* (טט) и окончание *-рон* представляет собой типичную модель, которая проходит через все тексты Меркавы. По его мнению, «и окончание, и повторение согласной можно наблюдать, например, в таких именах, как Зоарариэль и Адириарон»[91]. Шолем подчеркивает, что следует помнить, что *-он* и *-рон* могли быть фиксированными и типичными составными частями тайных имен, а не значимыми слогами[92]. Таким образом, учитывая возможную дату 2 Еноха в первом веке н. э., до разрушения Второго храма, прометая может быть одним из самых ранних следов, связывающих имена Еноха и Метатрона.

90 Andersen, "2 Enoch", 170–72.
91 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 69.
92 Ibid, 69–70.

«Старые» роли и титулы

2 Енох — это текст, который сохраняет тесные связи с ранней енохической традицией и может рассматриваться как концептуальное древо, корни которого уходят в эти ранние енохические толкования. Научные споры о дате текста в первом веке н. э., до разрушения Второго храма, будут обсуждены позже. Сейчас следует отметить, что, хотя апокалипсис не предоставляет однозначных доказательств своей даты, исследователи иудаизма Второго храма сходятся во мнении о его раннем происхождении, признавая ранние «псевдоэпиграфические» черты этого текста и его близкие связи с другими ранними енохическими материалами. Этот научный консенсус может объяснить, почему, несмотря на неопределенность истории передачи псевдоэпиграфона и отсутствие каких-либо следов текста в средневековых еврейских и христианских материалах, 2 Енох всегда был включен в сборники псевдоэпиграфов Второго храма. Одной из особенностей, которая укрепляет гипотезу о раннем происхождении славянского текста, является тот факт, что этот псевдоэпиграф содержит широкий спектр ролей и титулов седьмого патриарха, ролей и титулов, уже хорошо известных нам из ранних енохических преданий. Хотя некоторые из этих ранних представлений, по всей видимости, претерпели заметную эволюцию в сторону новых «прото-Хейхалот» форм, апокалиптические особенности этих концептуальных разработок позволяют нам отнести их ближе к псевдоэпиграфам Второго храма, чем к более поздним материалам традиции Хейхалот.

Прежде чем перейти к анализу этих разработок, я должен предупредить, что изложение старых должностей и наименований седьмого патриарха не охватит все существующие должности и наименования, встречающиеся во 2 Енохе. Вместо этого исследование будет сосредоточено на выбранных аналогах явлений, которые уже были исследованы ранее в тексте. Основной задачей этой части исследования является иллюстрация переходного характера этих концептуальных разработок,

которые могут рассматриваться как промежуточная стадия между ранней енохической традицией и традицией Меркавы.

Переходный характер славянского апокалипсиса будет продемонстрирован через наш анализ таких «старых» должностей Еноха, как писец, прорицатель, священник, знаток тайн и свидетель божественного суда, поскольку их более ранние формы уже были представлены в предыдущих главах этого исследования.

Прорицатель

Если подойти к славянскому тексту со знанием мантических ролей седьмого допотопного героя, полученным из месопотамских и ранних енохических преданий, то можно заметить явные признаки эволюции от раннего образа предсказателя, передающего своим клиентам знания, полученные в мантических снах, к пророку, который получает теперь божественные откровения не во сне, а в бодрствующем состоянии. Примечательно, что 2 Енох не стремится скрыть эту смену парадигм, а предпочитает явно изобразить этот концептуальный переход от старой модели толкователя снов к новой модели провидца уже в самом начале своего повествования.

Так, 2 Енох 1:3 изображает Еноха спящим в своей постели. Начало повествования может показаться соответствующим раннему онейромантическому образцу. Славянский текст повествует, что Енох видит странный сон, в котором два огромных солнцеликих ангела подходят к постели патриарха и зовут его по имени. Вместо того, чтобы следовать традиционной онейромантической схеме, в которой визионер отправляется в небесное путешествие в своем сне, текст внезапно нарушает знакомый ход событий, утверждая, что ангелы разбудили патриарха, и затем в бодрствующем состоянии, «наяву», он вышел из своего дома, закрыв за собой дверь, как повелели ему ангелы[93].

Комментируя этот значительный концептуальный сдвиг, Филип Александер отмечает:

93 Andersen, "2 Enoch", 107, footnote s.

2 Енох утверждает с дерзостью и ясностью, которых нет в 1 Енохе, что Енох вошел телесно на небеса и был преобразован в ангела. Верно, что история его восхождения начинается, когда он спит, но в тексте прямо говорится, что его ангелы-стражи разбудили его, и он встал и вышел из дома, закрыв за собой дверь. Такое восхождение не может быть достигнуто без физической трансформации, поэтому, когда он достиг присутствия Бога, Бог сказал Михаилу: «Возьми Еноха, и сними с него земные одежды … и облачи в ризы славы»[94].

Этот акцент на откровении в бодрствующем состоянии может указывать на важную эволюцию от концепции мантического провидца, который получает божественное откровение во сне, к тому, кто восходит телесно на небеса, чтобы получить там небесное знание. Эта особенность напоминает позднейшие рассказы Меркавы, в которых телесное восхождение Еноха-Метатрона явно подчеркивается через огненное преображение его плоти. Александер замечает, что «как и 2 Енох, 3 Енох ясно предусматривает телесное восхождение и постулирует физическую метаморфозу Еноха, утверждая, что его плоть превратилась в огонь»[95]. Как и в Сефер Хейхалот, 2 Енох 22 настаивает на физической метаморфозе адепта, сообщая, что его земное тело было преобразовано в сияющую небесную форму, одновременно напоминающую ангельские и божественные тела.

Эволюция, обнаруженная в славянском апокалипсисе, уникальна для ранней енохической литературы, которая в своих остальных проявлениях настаивает на онейромантической модели. Однако подобный сдвиг не представляет собой более позднюю интерполяцию, поскольку переход от онейромантического восхождения к телесному очевиден также в других еврейских и христианских[96] источниках первого века, включая

94 Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch", 104.

95 Ibid, 106.

96 A. Golitzin, "'Earthly Angels and Heavenly Men': The Old Testament Pseudepigrapha, Nicetas Stethatos, and the Tradition of 'Interiorized Apocalyptic' in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature", *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) 125–153.

повествование апостола Павла, засвидетельствованное в 2 Кор. 12:2[97]. Там заявление апостола «в теле или вне тела» также кажется отсылкой к подобному же сдвигу парадигмы, намекая на знание провидцем двух типов восхождения: в теле и вне тела. В своем комментарии ко 2 Кор. 12:2 Петер Шефер отмечает, что фраза «в теле или вне тела» ясно оставляет открытыми две возможности — духовного и телесного восхождения»[98].

Следует отметить, что в свете ярко выраженных «мистических» тенденций славянского апокалипсиса эволюция прорицательной роли героя во 2 Енохе не является случайной. Примечательно, что в отличие от ранних енохических материалов с их акцентом на онейромантические практики патриарха, Сефер Хейхалот не демонстрирует никакого интереса к мантическим снам и не ссылается на какие-либо переживания Еноха-Метатрона, связанные с такими снами. В свете этого перехода очевидно, что на линии, соединяющей ранние енохические титулы 1 Еноха с позднейшими титулами Метатрона в Сефер Хейхалот, свидетельства славянского апокалипсиса занимают промежуточную стадию. 2 Енох может быть рассмотрен как текст, который связывает два символических мира — мир ранней апокалиптической традиции и мир ранней иудейской мистики. В этой перспективе не случайно, что первое восхождение патриарха как начинается, так и заканчивается в его спальне (с Мафусаилом, который ожидает отца у его ложа), таким образом отсылая к онейромантическим практикам героя в ранних енохических книгах. Однако во 2 Енохе также можно увидеть важное постепенное продвижение к концепции телесного восхождения, что частично демонстрируется в первом восхождении Еноха из его спальни, описанном в первой главе, и еще более значимо в его втором окончательном уходе в 67-й главе, где черты онейромантической модели полностью покида-

97 «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба».

98 P. Schäfer, "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism", in: P. Schäfer, *Hekhalot Studien* (TSAJ 19; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 237.

ют текст, и патриарх изображен как тот, кого ангелы забирают среди людей.

Посредник

Посредничество в Божьем суде

Ранние енохические произведения придают большое значение заступнической деятельности седьмого патриарха. В 1 Енохе 13:3–4 к герою обращаются падшие Стражи, которые, дрожа перед Енохом, просят его написать молитву за них к Господу небес. Он соглашается заступиться за них, используя свои писарские и онейромантические способности. В Книге Исполинов вновь проявляется заступническая роль возвышенного героя по отношению к группе падших ангелов и их потомства. В отличие от Книги Стражей и Книги Исполинов, славянский апокалипсис на первый взгляд не одобряет подобную идею заступничества.

Необходимо привести два примера этого концептуального сдвига. Во 2 Енохе 7:2–5, во время своего небесного путешествия, патриарх встречает группу ангельских узников, заключенных в одном из нижних небес в ожидании окончательного божественного суда. Некоторые детали повествования дают понять, что эти заключенные как-то связаны с группой восставших Стражей, за которых, как было только что отмечено, патриарх часто выступал в роли посредника в Книге Стражей. Поэтому не случайно, что, заметив героя, осужденные ангелы решают обратиться к нему, прося его помолиться за них к Господу. Однако в своем ответе патриарх отказывается быть их заступником: «И я ответил им и сказал: "Кто я, смертный человек, чтобы молиться за ангелов?"»[99]. В этом тексте патриарх явно не желает принимать на себя роль, которую он исправно исполнял в ранних енохических произведениях. Во 2 Енохе 53:1–2 снова отвергается другая модель заступничества, в этот раз — за грешных людей. Как и

99 Andersen, "2 Enoch", 114.

в первом случае, объяснение невозможности заступничества снова исходит из уст патриарха, который, обращаясь к своим детям, говорит: «Итак, теперь, дети мои, не говорите: "Наш отец с Богом, и он станет перед Ним за нас и помолится за нас о наших грехах". [Потому что] там нет помощника — даже для одного человека, который согрешил»[100].

В свете случаев заступничества в предыдущих енохических легендах свидетельства, найденные во 2 Енохе, кажутся озадачивающими. Вопрос, следовательно, остается в том, почему славянский Енох отклоняется в этом аспекте от позиции предыдущих енохических преданий, отвергая важную роль патриарха в экономии божественного суда. Возможный ответ можно найти в тщательном анализе эволюции посреднической роли Еноха-Метатрона в традиции Меркавы и ее сходства с процессами, происходящими в славянском тексте. Ранее уже отмечалось, что посредническая роль седьмого патриарха претерпела значительное развитие в более поздних мистических источниках, где Енох-Метатрон действует не только как заступник за Израиль и израильтян, но и как искупитель для избранного народа.

Изменения в посредническом профиле патриарха можно проследить в 64-й главе славянского апокалипсиса; здесь седьмой патриарх принимает на себя должность, которая весьма неожиданна для человека. 2 Енох 64 гласит: «И собралось до двух тысяч мужей, и пришли на место Азухан, где был Енох и сыновья его, и старейшины народа, и приветствовали Еноха, говоря: "Благословен ты у Господа, Царя Вечного, ныне же благословил ты людей своих и прославил (их) перед Господом, ибо тебя избрал Господь, чтобы поведал (о творении его) и отнял грехи наши"»[101].

Этот отрывок будет более подробно изучен позже в этом исследовании. Сейчас нам необходимо рассмотреть новое обозначение патриарха как того, кто отнял грехи человечества. Это новоприобретенная роль Еноха напоминает отрывок из Эйха

100 Ibid, 180.
101 Навтанович, «Книга Еноха», 229.

Рабба 24, где Метатрон описывается как тот, кто берет на себя грехи Израиля, тем самым становясь искупителем:

> В то время Святой, благословен Он, плакал и сказал: «Горе Мне! Что Я сделал? Я заставил Мою Шехину пребывать на земле ради Израиля; но теперь, когда они согрешили, Я вернулся в Мое прежнее обиталище. Небо оберегает, чтобы Я стал посмешищем для народов и посмешищем для людей!». В то время Метатрон пришел, упал на лицо и сказал перед Святым, благословен Он: «Владыка мира, позволь мне плакать, но Ты не плачь». Он ответил ему: «Если ты не дашь Мне плакать сейчас, Я отправлюсь в место, куда тебе не разрешено входить, и буду плакать там», как сказано: «Но если вы не послушаете этого, душа Моя будет плакать тайно за гордость». (Иер. 13:17)»[102].

Еще одно свидетельство искупительной роли героя можно найти в 3 Енохе; здесь Енох-Метатрон изображен как искупитель греха прародителя, предопределенный для этой роли еще до его сотворения. Синопсис § 72 гласит:

> Святой, будь Он Благословен, сказал: «Я соделал его сильным, Я взял его, Я предназначил его, — Метатрона, Раба Моего, — быть первым среди всех сынов высей». «Я соделал его сильным» в (период) поколения первого человека[103].

Анализируя эту традицию, Александер предполагает, что «Енох таким образом становится фигурой искупителя — вторым Адамом, через которого человечество восстанавливается»[104].

Отсылка к искупительной роли Еноха в славянском апокалипсисе может предвосхищать эти позднейшие раввинистические переосмысления. В сравнении с поздними источниками в славянском апокалипсисе роль Еноха как искупителя предстает

102 Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 7.41.
103 Тантлевский, *Книги Еноха*, 253.
104 Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch", 111.

в своей ранней «псевдоэпиграфической» форме. Там Енох не утверждает, что является искупителем конкретно за грехи Израиля и израильтян, но принимает роль искупителя всего мира. Этот акцент показывает, что текст сохраняет «универсальную» перспективу, что не является редкостью для еврейского текста, написанного в александрийской диаспоре первого века н. э.

Посредничество божественного Присутствия

Переход от роли заступника к роли искупителя в славянском тексте указывает на то, что концептуальные изменения, происходящие во 2 Енохе, склонны формировать возвышенный образ преображенного героя, исходя из прототипов более поздних ролей и титулов Метатрона. Поэтому не удивительно, что во 2 Енохе можно обнаружить еще одну важную посредническую обязанность возвышенного провидца, а именно роль медиатора божественного Присутствия. Во 2 Енохе, как и в более поздних текстах Меркавы, эта сложная функция тесно связана с другими новыми обязанностями возвышенного патриарха, такими как слуга божественного Лица и Мера Бога, о которых говорилось ранее в исследовании. Важно отметить, что благодаря своему посвящению в должность служителя Лица Енох предназначен выступать в роли посредника божественного Присутствия, сообщая знание о Лице Господа простым смертным. Ключевым отрывком, который объединяет все эти роли, является 39-я глава 2 Еноха, текст, который уже несколько раз упоминался в этом исследовании. В этом тексте патриарх сообщает своим детям о видении божественного Лица. Из рассказа становится ясно, что Енох не только достоин увидеть божественное Лицо, но и обязан передать меру «объятия Господа» через посредство собственного тела, используя свою физическую форму как посреднический инструмент для передачи божественной Формы. Как обсуждалось ранее, в традициях Хейхалот и Шиур Кома измерения божественного Тела часто передаются и иллюстрируются через измерения преображенного тела Еноха-Метатрона, которое представляет собой

подобие божественного «объятия». Здесь следует отметить, что идея использования тела патриарха как посреднического инструмента для передачи видения божественного Кавода неизвестна в ранней енохической традиции. Там патриарх не пытается описывать тело Бога и не использует свое собственное тело как иллюстрацию божественного.

Упомянутое развитие новой посреднической функции седьмого патриарха в славянском тексте представляет собой определенный концептуальный прорыв. Тем не менее, по сравнению с поздней традицией Метатрона развитие 2 Еноха представляет собой лишь первые шаги на пути к роли героя как посредника божественного присутствия. Славянский апокалипсис не детализирует посредническую функцию героя в отношении ангельского царства, которая занимает важное место в традиции Метатрона, а скорее сосредотачивается на посредничестве героя для человеческих существ. Эта ситуация показывает, что здесь мы сталкиваемся лишь с начальной стадией развития важной должности, которая получит полноценную форму гораздо позднее.

Знаток тайн творения

Как было предложено выше, уже в месопотамской традиции седьмой допотопный герой получает роль эксперта в небесных тайнах. Эта тенденция позднее продолжается в енохической традиции, которая подчеркивает знание возвышенного патриарха в эзотерической мудрости. Славянский апокалипсис не нарушает этот важный процесс и продолжает развивать образ Еноха как адепта, посвященного в глубочайшие небесные тайны.

Здесь следует подчеркнуть, что по сравнению с ранними енохическими произведениями понятие «тайны» занимает более важное место в славянском апокалипсисе. Важность этой терминологии подчеркивается ее заметным местом уже в названии книги. Хотя различные манускрипты 2 Еноха известны под

разными названиями, большинство из них включает слово «тайны». В некоторых из этих названий термин связан с книгами Еноха — «Тайные книги Еноха»[105]. В других названиях «тайны» связаны либо с Богом («Книга[и] [называемая] Тайнами Бога, откровение Еноху»)[106], либо с самим Енохом («Книга Тайн Еноха»)[107]. Эта последовательность в использовании термина «тайны», несмотря на его различные атрибуции разным субъектам, свидетельствует о том, что авторы и передатчики текста рассматривали мотив «тайн» как центральную тему апокалипсиса.

Инициация Еноха в тайны описана в нескольких повествовательных шагах в славянском тексте. Сначала архангел Веревеил готовит только что преображенного Еноха к восприятию и передаче божественных тайн, обучая его писарским и языковым навыкам, а также давая предварительные наставления по различным другим темам. Согласно нашему тексту, он специально обучает Еноха всем делам Господа «о земле, о море, о движении всех планет и жизни (их), о смене лет и движении дней, о земных заповедях и наставлениях, о сладкогласном пении, о входах облаков и исходах ветра, о еврейском народе и о всяком народе, и о новой песне вооруженного воинства (небесного)» (краткая редакция 2 Еноха 23:1–2)[108].

После этих предварительных наставлений ангела сам Господь решает ввести провидца в особые тайны, которые он не открывал прежде даже ангелам: «Прежде, когда не было всего в начале, что я сотворил из небытия в бытие, и из невидимого в видимое, и ангелам моим не возвестил я тайны моей, и не поведал им о создании (всего), и не постигли (они) бесконечного моего и непостижимого творения, — тебе же возвещаю ныне»[109].

Наконец, Господь обещает Еноху роль «Видящего Тайны». Важной чертой здесь является то, что обещание этой должно-

105 A, U и *Rum*. Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 161; 111 и 153.
106 V, N. Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 1.83. См. также B^2 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 133.
107 P и R. A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch*, 1 и Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 1.
108 Навтанович, «Книга Еноха», 215.
109 Там же.

сти тесно связано с другими обязанностями Еноха, такими как служитель божественного Присутствия, небесный писец и свидетель божественного суда. Эти комбинации могут указывать на комплексную природу этого назначения. Такое сочетание показывает близкую связь с материалами 1 Еноха, в которых роль патриарха как эксперта по тайнам также сочетается с его писарскими обязанностями и функцией свидетеля божественного суда. В краткой редакции славянского текста Господь обещает Еноху следующее: «и ты будешь перед лицом моим отныне и вечно. И будешь видеть тайны мои, и будешь книжником над рабами моими, ибо будешь записывать все дела земные и об обитающих на земле и на небесах, и будешь свидетелем моим во время Суда Великого Века»[110].

Несколько деталей темы тайн, встречающихся во 2 Енохе, демонстрируют любопытные параллели с учением Меркавы. В тексте говорится, что Господь решил открыть Еноху не просто какие-то тайны, а конкретные секреты, касающиеся процесса Творения. Акцент на специфическом содержании тайн, открытых Еноху Богом в славянском апокалипсисе, кажется, отсылает к более поздним раввинистическим конструктам, с их явным акцентом на секретность Деяния Творения и особое место тайн творения среди других теологических тем. Исследователи подчеркивают, что в раввинистической литературе Деяние Творения (מעשה בראשית) рассматривалось как один из двух основных эзотерических предметов[111]. Мишна Хагига 2:1 запрещает публичное изложение מעשה בראשית, предписывая, что этот материал не может быть изложен перед двумя или более людьми. Подобные ограничения также распространялись на другой важный эзотерический предмет — Деяние Божественной Колесницы (מעשה מרכבה).

Следующая важная деталь изображения творения, встречающаяся в славянском апокалипсисе, — это настоятельное подчеркивание роли Бога как суверенного Творца вселенной. Во 2 Енохе 33 Господь говорит провидцу, что Он сам отвечает

110 Навтанович, «Книга Еноха», 219.
111 Alexander, "3 Enoch", 229–230.

за создание всего: «(все) это я создал премудростью своей, и сотворил от нижнего основания до высшего. И до скончания их нет (мне) советника, ни помощника»[112]. Акцент 2 Еноха на роли Бога как Творца демонстрирует сходство с еврейской мистической символикой[113], где Бог иногда называется *Йосер Берешит*[114]. Однако этот акцент на суверенитете Бога в творении, похоже, не является абсолютно монолитным в славянском тексте, если учитывать его решение поведать тайны Творения Еноха.

Здесь возможен намек на делегирование демиургической функции наместнику Бога через открытие тайн творения, мотив, который можно обнаружить в уже упомянутых отрывках из Сефер Хейхалот и Зоара. В этих текстах буквы на короне, данной Метатрону, свидетельствуют о его участии в Творении. Некоторые ученые отмечают, что связь между Метатроном и «тайнами творения» в литературе Хейхалот может свидетельствовать о его роли как демиурга или, по крайней мере, о его участии в творении[115]. Ярл Фоссум обращает внимание на предание, отраженное в Берешит Рабба 5:4 к Быт. 1:9, согласно которому «голос Господа стал проводником (מטטרון) для вод, как написано: "Голос Господа над водами"»[116]. Фоссум считает, что этот отрывок может указывать на демиургическую роль Метатрона[117]. Он также предполагает, что хотя изображение Метатрона в Сефер Хейхалот не является демиургическим, оно указывает на матрицу идей, из которой, возможно, возникла гностическая концепция демиурга[118]. Начало тенденций формирования демиургического профиля Еноха-Метатрона можно обнаружить уже во 2 Енохе, тексте, который подчеркивает знание Енохом тайн творения и в котором Енох изображается как тот, кто установил календарь и другие хронологические соответствия.

112 Навтанович, «Книга Еноха», 217.
113 Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 291.
114 Alexander, "3 Enoch", 236.
115 Deutsch, *Guardians of the Gate*, 44–45. См. также W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907) 200; Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 310ff.
116 Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 1.36.
117 Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 310.
118 Ibid, 301.

Акцент 3 Еноха на понимании тайн человеческого сердца также заметен в пространной редакции 2 Еноха 50:1. Там седьмой патриарх хвастается перед своими детьми, что он может видеть достижения каждого человека, как в зеркале: «Я записал достижения каждого человека в писаниях, и никто не может (скрыться), кто рожден на земле, ни его достижения не могут быть скрыты. Я вижу все, как в зеркале»[119].

Сходства между 2 и 3 Енохом включают также не только содержание тайн, но и манеру посвящения в них. Здесь важно отметить три момента.

Во-первых, важной деталью в обоих текстах является то, что перед открытием секретов Деяния Творения адепту даются некоторые подготовительные наставления через ангелов. В случае 3 Еноха наставления были даны через ангелов, известных как «Князь Мудрости» (שר החכמה) и «Князь Понимания» (שר הבינה). В случае 2 Еноха они осуществляются через ангела Веревеила. В обеих книгах эти ангельские посредники не раскрывают самых сокровенных тайн, а предлагают некоторую подготовительную информацию.

Во 2 Енохе Веревеил обучает Еноха о всех делах Господних: «о земле, о море, о движении всех планет и жизни (их), о смене лет и движении дней, о земных заповедях и наставлениях, о сладкогласном пении, о входах облаков и исходах ветра, о еврейском народе и о всяком народе, и о новой песне вооруженного воинства (небесного)»[120]. В 3 Енохе Князь Мудрости и Князь Разума обучают Еноха-Метатрона мудрости — мудрости тех, кто выше, и тех, кто ниже, мудрости этого мира и мира будущего[121].

Во-вторых, оба текста также упоминают, что сразу после этих подготовительных ангельских наставлений Господь (Святой) раскрывает Еноху (Метатрону) тайны Творения. Из Синопсиса § 14 узнаем, что «все тайны и все порядки Творения (סתרי בראשית), теперь раскрыты перед Енохом-Метатроном, как

119 2 Енох 50:1.
120 Навтанович, «Книга Еноха», 215.
121 Alexander, "3 Enoch", 264.

они раскрыты перед Творцом[122]. В краткой редакции 2 Еноха 24:2–4 Господь наставляет Еноха в тайнах своего бесконечного и непостижимого Творения, мистериях, которые Он никогда не объяснял даже своим ангелам[123].

В-третьих, как уже упоминалось, понятие тайн в 3 Енохе включает различные виды откровений. Несмотря на то, что книга применяет термин «тайны» к нескольким вещам, включая Тору, она также, похоже, использует понятие особой тайны в отношении определенных деталей Деяния Творения. Согласно книге, эта особая тайна играет важную роль в творении всего Богом. Об этой тайне можно узнать из Синопсиса § 79, где Метатрон говорит Рабби Ишмаэлю, что он раскрыл особую тайну Моисею, несмотря на протесты ангелов:

> YHWH, Бог Израиля, мне Свидетель, что, когда я открыл эту Тайну Моисею, все воинства небесные разгневались на меня. Они сказали мне: «Зачем ты открываешь эту Тайну человечеству, рожденному женщиной, запятнанному, нечистому, осквернённому кровью и нечистыми выделениями, мужам, которые извергают зловонные капли, — Тайну, которой были сотворены небеса и земля, море и сушь, горы и холмы, реки и источники, Геенна, огонь и град, Сад Эдема и Древо Жизни? Ей был образован Адам, скот и звери полевые, птицы небесные и рыбы морские, Бегемот и Левиафан, нечистые твари и пресмыкающиеся, кишащие в море и пресмыкающиеся по пустыням, Тора, мудрость, знание, мысль, разумение вещей вверху и страх небесный. Почему ты открыл ее плоти и крови?»[124]

Филип Александер отмечает, что в этом отрывке тайна может быть либо (а) Торой, либо (б) тайными именами Бога. Он также предполагает, что «идентификация этой тайны с Торой исключается тем фактом, что Тора является одним из объектов, соз-

122 «Все тайны мира и все порядки Творения обнажены передо мной так же, как они обнажены перед Творцом». Тантлевский, *Книги Еноха*, 188; Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 8.
123 Andersen, "2 Enoch", 143.
124 Тантлевский, *Книги Еноха*, 259.

данных этой тайной»[125]. Эта ситуация, в которой понятие «тайны» выходит за пределы Торы и относится к творению Бога, имеет явные аналогии с позицией 2 Еноха, в котором Тора не входит в число тайн Бога.

Понимание тайн творения во 2 Енохе демонстрирует схожие черты не только с мистической традицией Меркавы, но и с более поздними развитиями еврейской мистики, включая материалы, найденные в Зоаре. Эти параллели показывают, что переосмысления, происходящие в славянском апокалипсисе, могут составлять формообразующее ядро, важное для различных направлений еврейской мистической традиции.

Камни

В одной из своих книг Гершом Шолем указывает на интересную деталь в повествовании о творении во 2 Енохе[126]. История касается загадочных камней, которые Бог поместил в воды во время процесса Творения. В главах 28–29, когда Творец наставляет Еноха о тайнах Деяния Творения, Он говорит: «Затем из вод я укрепил большие камни, и облака глубин я велел высохнуть. И я не назвал то, что упало в самые низкие места. Собрав океан в одно место, я связал его ярмом. Я дал морю вечную границу, которую воды не смогут нарушить. Твердое строение я установил и утвердил его над водами» (краткая редакция 2 Енох 28:2–4)[127].

Тема больших камней играет важную роль в повествовании о творении во 2 Енохе. Шолем обращает внимание на связь этих загадочных камней с космогонической традицией «эзотерической барайты[128], в которой слово בהו в תהו ובהו из Бытия 1:2 интерпретировалось как "мутные камни, погруженные в бездну"»[129]. Замечание Шолема побуждает к дальнейшему исследованию роли загадочных камней в иудейских мистических преданиях.

125 Alexander, "3 Enoch", 315.
126 Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 73.
127 Andersen, "2 Enoch", 147.
128 в. Хаг. 12a.
129 Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 74.

Хотя Мишна Хагига 2:1 запрещает публичное изложение מעשה בראשית, космогонические доктрины имели важное значение на всех этапах развития иудейской мистики и занимали выдающееся место в таких книгах, как Сефер Йецира и Сефер ха-Бахир[130]. Исайя Тишби отмечает, что понимание причин и процессов формирования мира стало одной из центральных тем поздней еврейской мистики[131].

В поздней еврейской мистике, особенно в Зоаре, тема больших камней, помещенных Творцом в воды (в бездну), занимает важное место. Несмотря на позднюю дату Зоара, эти материалы сохранили важные традиции, относящиеся к теме данного исследования. Более того, этот средневековый компендиум еврейских мистических знаний упоминает книгу под названием «Книга Тайн Еноха»[132], титул, который совпадает с названиями, данными 2 Еноху в некоторых рукописях[133].

Сходства между 2 Енохом и Зоаром, однако, не ограничиваются только названием. Несколько ученых, включая Джорджа Бокса и Хуго Одеберга, отмечали поразительные параллели между двумя текстами, особенно в материалах пространной редакции 2 Еноха. Бокс указывает на связь между 2 Енохом и Зоаром и отмечает, что «славянский Енох… замечательно проясняет некоторые каббалистические идеи — например, процесс Творения, состав небес и так далее»[134]. Исследование возможных параллелей между тайнами творения во 2 Енохе и Деянием Творения в Зоаре показывает, что славянский апокалипсис может относится к группе текстов, формирующих концептуальный мир ранней еврейской мистики, и, следовательно, предоставляет формообразующую основу для последующих раввинистических разработок. Это одна из причин, по которой некоторые материалы из Книги Зоар включены в эту

130 Ibid, 73–5; idem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, 98–100.
131 Tishby, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, 2.549.
132 Зоар II.180b. R. Margaliot, ed., *Sefer ha-Zohar* (3 vols.; Jerusalem, 1940) 2.360.
133 P и R. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch: Texte slave et traduction française*, 1; Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 1.
134 W. O. E. Oesterley and G. H. Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Mediaeval Judaism* (New York: Macmillan, 1920) 236.

часть нашего исследования. Зоар I, 231a приводит следующее космогоническое описание:

> Мир не пришел в бытие, пока Бог не взял определенный камень, который называется «Камнем Основания», и не бросил его в бездну, чтобы он держался там, и на нем был основан мир. Это центральная точка вселенной, и на этой точке стоит Святая Святых. Это тот камень, о котором говорится в стихах: «На чем утверждены основания ее, или кто положил краеугольный камень ее» (Иов 38:6), «вот, Я полагаю в основание на Сионе камень — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный» (Ис. 28:16), и «камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс. 117:22). Этот камень состоит из огня, воды и воздуха и покоится на бездне. Иногда из него выходит вода и наполняет глубину. Этот камень установлен как знак в центре мира[135].

Зоар II, 222a продолжает тему Камня Основания:

> Когда Святой, благословен Он, собирался создать мир, Он взял один драгоценный камень от своего Престола Славы и погрузил его в бездну, одна его часть осталась крепко закрепленной там, в то время как другая часть возвышалась, и эта верхняя и превосходящая часть представляла ядро мира, точку, из которой мир начался, распространяясь вправо, влево и во все стороны, и поддерживаясь ею. Это ядро, этот камень называется *шетия* (основа), поскольку он был началом мира[136].

Теперь мы должны сравнить некоторые важные детали этих двух повествований с элементами 2 Еноха. Текст 2 Еноха использует термин «бездна», который также занимает важное место в повествовании Зоара. В Зоаре Святой бросает камень в бездну. 2 Енох не упоминает, что камень упал в бездну, но использует фразу «я не назвал то, что упало в бездну» (28:3), что подразумевает, что этот акт Господа уже состоялся. Еще одним важным мотивом в отношении камней в обоих текстах является тема установления фундамента. 2 Енох повествует, что камни связаны с основанием, которое Господь установил над водами. Эта маркировка камней как «фундамента» весьма характерна для зоарического повествования, где камень многократно называется שתיה («фундамент») или אבן שתיה («Камень Основания»). Понятие «Камня Основания» занимает важное место в нескольких космологических описаниях[137]. Э. Берроуз указывает на месопотамское происхождение концепции «Камня Основания», который символизирует в этих традициях связь между небом и землей[138]. Берроуз прослеживает географическое происхождение этой космогонической схемы к «святилищам в Ниппуре, в Ларсе и, возможно, в Сиппаре»[139]. Возможная связь с Сиппаром особенно важна для нашего исследования, если учитывать возможное месопотамское происхождение фигуры Еноха, основанное на допотопном царе Энмедуранки из Сиппара.

Наконец, разница в количестве камней в обоих текстах также требует объяснения. Зоар упоминает один основной камень, но 2 Енох говорит о камнях. Однако позже в повествовании 2 Еноха термин переходит от множественного числа к единственному, и речь идет только об одном камне: «Из камня я отсек большой огонь… (29:3)»[140].

135 H. Sperling and M. Simon (trs.), *The Zohar* (5 vols.; London and New York: Soncino, 1933) 2.399.
136 Ibid, 4.258–9.
137 О Камне Основания см. Ginzberg, *Legends of the Jews*, 5.15; E. Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", in: *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke; London, 1935) 45–52; R. Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual* (London: Thomas Nelson and Sons, 1947) 54–58; P. Schäfer, "Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur", *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU 15; Leiden: Brill, 1978) 122–133; Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 250ff.; J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1985) 133ff; C. H. T. Fletcher-Louis, "The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Context and the Meaning of the Transfiguration", in: *Auferstehung-Resurrection* (eds. F. Avemarie and H. Lichtenberger; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 272ff.
138 Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", 45–52.
139 Ibid, 46–7.
140 Andersen, "2 Enoch", 149.

Адоил и Арухаз: Этимология имен

Во время своих наставлений о тайнах творения Бог поведал Еноху, что в начале Он задумал создать видимое творение из невидимого. Этот процесс занимает важное место в повествовании 2 Еноха и отражает сложную образность этого этапа творения. Согласно славянскому апокалипсису Бог вызвал из небытия две сущности, которые стали основой видимого творения:

> И помыслил я поставить основание, сотворить тварь видимую. И повелел я в преисподнях, да взойдет одно из невидимых в видимое. И вышел Адоил, огромный весьма, и увидел я, что во чреве (своем) содержит (он) век великий. И сказал я ему: «Разрешись, Адоил, и да будет видимое рождено из тебя». И разрешился (Адоил), и вышел из него век великий, несущий всю тварь, которую я хотел создать. И увидел я, что (это) хорошо. И поставил я себе престол, и сел на нем, свету же сказал: «Взойди ты выше, и утвердись, и будь основанием для высшего». И нет превыше света ничего иного.
>
> И увидев (это), поднялся я с престола моего, и воззвал из преисподних второго из них — да выйдет твердь из невидимого в видимое. И вышел Арухаз с твердью, тяжел и черен весьма. И увидел я, что (так) должно. И сказал ему: «Сойди ты вниз, и утвердись, и будь основанием для нижнего». И сошел он и утвердился, и стал основанием для нижнего. И нет под тьмою ничего иного. (2 Енох 24:5–26:3, краткая редакция)[141].

Этот отрывок описывает появление двух загадочных эонов, носящих имена Адоил и Арухаз. Прежде достаточно много внимания было уделено прояснению этимологии этих имен, что может свидетельствовать о том, что многие ученые считают эти имена важными подсказками для прояснения происхождения текста.

141 Навтанович, «Книга Еноха», 217.

Более столетия назад Роберт Генри Чарльз выдвинул гипотезу, что Адоил может быть производным от еврейского יד אל, что переводится как «рука Божия»[142]. Марк Филоненко поддерживает эту этимологию, указывая на египетские параллели, в которых «первые творения рождаются из семени, которую демиург производит с помощью своей руки»[143]. Грай предлагает понимание Адоил как происходящего от выражения אור אל, означающего «свет Божий». По его мнению, некоторые буквы в еврейском слове אור, «свет», были изменены. Реш было прочитано как далет, а вав был переставлен. Эти изменения привели к Адоилу[144]. Андре Вайан считает, что имя может происходить от еврейского слова עד с суффиксом «его вечность, его эон»[145]. Гершом Шолем критикует эту гипотезу, утверждая, что еврейское слово עד не может иметь местоименный суффикс[146]. По мнению самого Шолема, Адоил происходит от Садокила[147]. Милик считает имя Адоил «греко-семитическим гибридом: Аид + Эль»[148]. Жиль Квиспель выводит его от Адонай-Эль[149].

Другое загадочное имя — Арухаз, также вызвало много предложений по его этимологии. Чарльз считал, что Арухаз может происходить от еврейского слова רקיע («твердь»)[150]. Андре Вайан поддержал мнение Чарльза, что термин Арухаз может быть связан с образом основания (еврейское רקיע; греческое στερέωμα)[151]. Милик связывает Арухаз с термином ארוכה «географический бассейн»[152]. Фрэнсис Андерсен, предполагая, что имя может происходить от греческого слова ἀρχή, указывает, что окончание

142 *APOT*, 2.445.
143 Philonenko, "La cosmogonie du 'livre des secrets d'Hénoch,'" 114.
144 L. Gry, "Quelques noms d'anges ou d' tres mysterieux en II Hénoch", *RB* 49 (1940) 201.
145 Vaillant, *Le Livre des secrets d'Hénoch*, xi.
146 Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 73.
147 G. Scholem, "Die Lehre vom 'Gerechten' in der jüdischen Mystik", *Eranos–Jahrbuch* 27 (1958) 252.
148 J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976) 113.
149 Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 288.
150 *APOT*, 2.445.
151 Vaillant, *Le Livre des secrets d'Hénoch*, xi–xii.
152 Milik, *The Books of Enoch*, 113.

-as, которое не является славянским, вызывает сомнения[153]. Он предпочитает другую этимологию, связывающую имя с еврейским словом ערוך («расширенный»)[154].

Однако некоторые материалы из Зоара могут прояснить и другие этимологические опции для имен Адоил и Арухаз. В Зоаре I, 17b приводится интересный материал, связанный с Деянием Творения, который начинается, как и в отрывке 2 Еноха, с идеи появления божественных сущностей:

> Да будет твердыня: т. е. да будет постепенное расширение. Тогда Эль (Бог), «правая гроздь», *Эль Гадол* (Великий Бог), распростерся из середины вод, чтобы завершить это имя *Эль* и соединиться с этим расширением, и так *Эль* распространился в *Элохим* (=El+H, Y, M). Эти *H, Y, M* распространились и стали перевернутыми, чтобы образовать нижние воды, *Y, M, H*. Это расширение, которое произошло в третий день, — это верхние воды. Буквы *хей, йод, мем* составляют *hayam* (море), что есть верхние воды. Переворачивание этих букв, *yamah* — это нижние воды. Когда они были твердо установлены, все стало единым целым, и это имя распространилось на множество мест. Верхние воды — мужские, нижние воды — женские. Сначала они были смешаны, но затем были различены на верхние и нижние воды. Это значение «Элохим верхние воды», и это значение «Адонай нижние воды», и это значение верхняя *He* и нижняя *He*»[155].

Во-первых, применимая корреляция между этим повествованием и отрывком из 2 Еноха заключается в сходстве имени Адоил и אל גדול — Эль Гадол («великий бог»). Следует отметить, что славянский текст, после введения имени Адоил, определяет его как «великого», «Адоил, превеликий зело», что на иврите идентично его имени. Во-вторых, титул Эль Гадол в Зоаре ассоциируется с верхними водами. Подобная связь встречается и во 2 Енохе, где Адоил соответствует верхнему основанию. Такая же симметричная структура появляется и в случае с Арухаз: Арухаз — это нижнее основание во 2 Енохе, а «другое расширение» — это нижние воды в Зоаре.

153 Andersen, "2 Enoch", 144–145.
154 Ibid, 145.
155 Sperling and Simon, *The Zohar*, 1.75.

Анализ параллелей между понятием тайн творения во 2 Енохе и его аналогом в более поздних зоарических интерпретациях показывает, что акцент 2 Еноха на сокрытии истории творения выявляет интригующую параллель с более поздним раввинистическим подходом к מעשה בראשית как к эзотерическому знанию. Таким образом, 2 Енох может рассматриваться как важный шаг в формировании позднейшего раввинистического понимания «тайн», что в конечном итоге привело к эзотеризму Деяния Творения.

С другой стороны, посвящение патриарха в тайны Творения и их необычное содержание во 2 Енохе резко отличается от концепции тайн в ранних книгах Еноха и способа посвящения патриарха в эзотерическое учение в этих ранних енохических произведениях.

Священнические и литургические роли

Это исследование показало, что корни священнических обязанностей седьмого допотопного героя можно проследить уже в месопотамских традициях о царе Энмедуранки, легендарном основателе священнической гильдии *бару*. Эта культовая роль героя была затем развита в ранних книгах Еноха, которые изображают патриарха как небесного священника. Священнические обязанности Еноха-Метатрона могут быть связаны с этими ранними интерпретациями. Следует отметить, что материалы традиции Меркавы представляют Еноха-Метатрона в двух культовых аспектах: как священника и как регента, изображая его как лидера небесной литургии[156]. Напротив, 1 Енох и Книга Юбилеев подчеркивают только одну

156 P. Schäfer, "Research on Hekhalot Literature: Where Do We Stand Now?" in: *Rashi 1040–1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach* (ed. G. Sed-Rajna; Paris: Cerf, 1993) 233.

сторону небесного служения патриарха — его священническую деятельность.

В сравнении с ранними енохическими текстами, которые не упоминают литургический аспект деяний патриарха и изображают его исключительно как священника, славянский апокалипсис, как и более поздние материалы традиции Меркавы, пытается охватить оба культовых аспекта — священнический и литургический. Более того, ранняя священническая образность Еноха также претерпевает существенное развитие в этом тексте. Упоминания о священнической должности седьмого патриарха во 2 Енохе показывают явные различия по сравнению со свидетельствами, найденными в Книге Стражей, Книге Сновидений и Книге Юбилеев. В отличие от этих енохических произведений, 2 Енох не ассоциирует провидца с какой-либо небесной храмовой структурой, которая могла бы хотя бы отдаленно напоминать описания, найденные в 1 Енохе 14 и 87[157]. Также удивительно, что славянский текст сдержан в прямом изображении Еноха как небесного архиерея. Несмотря на отсутствие таких явных образов, в славянском тексте содержится несколько других косвенных свидетельств, которые показывают, что авторы этого апокалипсиса были, похоже, осведомлены о священнических функциях патриарха. Ученые ранее отмечали, что помазание провидца лучезарным маслом и превращение его одежд в лучезарные ризы во время его ангельской метаморфозы во 2 Енохе 22[158] напоминают священническую инаугурацию[159]. Еще одно возможное священническое упоминание встречается во 2 Енохе 67–69, где потомки седьмого патриарха, включая его сына Мафусаила, изображены как строители алтаря, воздвигнутого на месте, где Енох был вознесен на небеса: «И поспешил Мефусалом и братья его, сыновья Еноха, и сделали жертвенник на месте Азухань, откуда взят был Енох»[160]. Место вознесения Еноха здесь

157 Mach, "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism", 251.
158 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 23–24.
159 M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993) 40.
160 2 Енох 68:5. Навтанович, «Книга Еноха», 231.

обозначено как Азухань или Ахузань. Ученые предполагают, что славянский Ахузань может быть транслитерацией еврейского термина אחזה из Иез. 48:20–21, где это слово обозначающее особую собственность Бога, применяется к Иерусалиму и Храму[161]. Связь между местом земного святилища и местом вознесения Еноха может свидетельствовать о важной роли вознесенного героя в отношении небесного аналога этой земной структуры. Также следует отметить, что главы 68–73 апокалипсиса посвящены описаниям священнических обязанностей потомков Еноха, включая его сына Мафусаила и его внука Нира, которые изображены как иереи, приносящие жертвоприношения на алтаре. Более того, во 2 Енохе 59 патриарх изображен как тот, кто передает своим детям подробные указания по принесению жертвоприношений. Этот процесс передачи священнических знаний не кажется случайным, поскольку во 2 Енохе 71:32 седьмой патриарх появляется в ряду священников, предшествующих Мафусаилу и Ниру.

Все эти свидетельства показывают, что авторы 2 Еноха были знакомы с традициями о священнических обязанностях седьмого патриарха, обозначенных уже в самых ранних енохических текстах. В отличие от этих ранних преданий, которые относятся только к священнической роли Еноха, авторы славянского апокалипсиса, похоже, также имели представление о другой важной роли взятого на небо героя — его литургических назначениях и его функциях того, кто направляет небесные хоры в их ежедневном восхвалении Творца.

При рассмотрении корней этой роли Еноха-Метатрона как руководителя божественной литургии следует обратить внимание на отрывок из 2 Еноха 18, где патриарх изображен как тот, кто побуждает небесных Стражей начать литургию перед Лицом Бога. Краткая редакция 2 Еноха 18:8–9 приводит следующее описание: «Тогда сказал я Григорам: "Я видел братию вашу и содеянное ими узнал, и мольбу их слышал, и молился о них. Осудил их Господь (пребывать) под землей до скончания

161 Milik, *The Books of Enoch*, 114.

небес и земли. Зачем же ждете (судьбы) братии своей, а не служите Господу? Установите прежнюю службу, служите во имя Господне! Ведь если разгневаете Господа Бога вашего, свергнет вас с места этого". И пока я был там, вострубили одновременно в четыре трубы и начали Григоры службу, и поднялся голос их к Господу единым гласом»[162].

В этом отрывке Енох обращается к «Григорам»[163] — которые представляют здесь группу верных ангельских Стражей, подавленных горем по поводу восстания их собратьев, решивших пойти против воли Бога. Верные «Григоры» настолько угнетены этим событием, что даже не в силах начать их обычное литургическое служение. Енох, однако, просит их «установить прежнюю службу».

Образность этого повествования представляет собой набросок, который лишь смутно свидетельствует о будущей важной литургической роли Еноха-Метатрона. Тем не менее, здесь впервые в енохической традиции седьмой патриарх осмеливается собрать и направить ангельских существ к их повседневной работе по восхвалению Бога. Выбор ангельской группы, конечно, тоже имеет значение, поскольку в различных енохических материалах патриарх часто изображается как особый посланник к Стражам, падшим ангелам, а также к их верным небесным собратьям. Примечательно, что хотя во 2 Енохе 18 патриарх дает наставления ангелам, находящимся в пятом небе, он неоднократно побуждает их начать литургию перед Лицом Господа, то есть перед тем местом, где Отрок-Метатрон позже будет руководить ангельскими хорами в повествованиях традиций Шиур Кома и Хейхалот.

Некоторые рукописи краткой редакции славянского текста добавляют несколько значительных деталей, среди которых — совет Еноха Стражам «совершать службу во имя огня»[164]. Эта специфическая терминология, связанная с символизмом огня, похоже, отсылает к концепциям, встречающимся в литургических описаниях Хейхалот, где образы огня, в виде упоминаний об оглушительном огне, который Метатрон влагает в уши небесных сонмов, а также символика ангелов, «купающих» в огненных реках, играет важную роль.

162 Навтанович, «Книга Еноха», 211.
163 Гр. ἐγρήγοροι.
164 Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 89.

Писец

Предыдущий анализ показывает, что роль Еноха как писца занимает важное место в ранних енохических материалах; в этих текстах патриарх получает несколько титулов, относящихся к этой сложной должности, включая такие прозвища, как выдающийся писец и писец праведности. Одно из первых упоминаний об инициации Еноха в его писательскую должность можно найти уже в Астрономической Книге, старейшем енохическом источнике, где ангел Уриил учит патриарха записывать небесные знания.

Любопытно, что среди нескольких возможных литературных приемов для презентации писарской деятельности патриарха авторы славянского апокалипсиса выбирают повествовательный прием, очень похожий на тот, который можно обнаружить в Астрономической Книге, где описание писарских обязанностей героя тесно связано с наставлениями, данными Уриилом. Однако в сравнении с Астрономической Книгой изложение, представленное во 2 Енохе, более короткое и динамичное. Его можно рассматривать как сокращенное резюме, представленное кем-то, кто уже знаком с предыдущими преданиями о деятельности провидца как писца. Представление об этой должности во 2 Енохе в основном ограничивается двумя повествовательными блоками. Один из них встречается в главах 22–23, где Веревеил посвящает патриарха в должность писца. Второй блок охватывает главы 33–36; здесь особо подчеркивается важная роль писаний Еноха и их непреходящая ценность для будущих поколений. Общая структура повествования, посвященная этой должности, развивается в следующих этапах:

1. Енох посвящается в писарскую должность по велению Господа. Бог приказывает Веревеилу вынести книги из хранилищ, дать провидцу перо для быстрого письма и прочитать Еноху небесные книги. Приказ немедленно выполняется Веревеилом: он приносит патриарху книги, нож и чернила, а также предоставляет пророку перо для быстрого письма из своей руки (22:11)[165]. Это последнее действие может указывать на передачу писарских обязанностей от этого ангела Еноху.
2. Патриарху предложено сесть, чтобы он мог записать знания, которые ему объяснил ангел. В краткой редакции 2 Еноха 23:4 Веревеил приказывает провидцу: «Сядь, напиши то, что поведал тебе»[166].
3. Писарская работа героя приводит к созданию определенного числа книг: «Я же, просидев еще тридцать дней и тридцать ночей, подробно записал (все) и исписал 360 книг». (23:6)[167].
4. Бог приказывает Еноху передать эти книги в его рукописании своим потомкам, чтобы они могли читать их «из рода в род» (33:8–10, краткая рѐдакция).
5. Бог назначает ангелов-хранителей для писаний Еноха: «И дам тебе ходатая, Енох, архистратига моего Михаила, чтобы написанное тобой и написанное праотцами твоими Адамом и Сифом не погибло до века последнего, как заповедал я ангелам (моим) Ариоху и Марионху, которых поставил над землею, дабы хранили ее и повелевали временным, дабы сохранили (они) рукописание отцов твоих, и не погибло (оно) в грядущий потоп, который я сотворю в роде твоем». (33:10–12)[168].
6. Наконец, Бог дает Еноху обещание о его будущей роли как небесного писца: «И будешь видеть тайны мои, и будешь книжником над рабами моими, ибо будешь записывать

165 Andersen, "2 Enoch", 140.
166 Навтанович, «Книга Еноха», 215.
167 Там же.
168 Там же, 219.

все дела земные и об обитающих на земле и на небесах, и будешь свидетелем моим (во время) Суда Великого Века». (36:3, краткая редакция)[169].

Можно увидеть, что во 2 Енохе мотив посвящения Еноха в писарскую должность тесно переплетен с образом небесных книг, из которых Енох учится и из которых он копирует небесные знания. Книги, написанные патриархом, предопределены пережить надвигающийся Потоп, чтобы сыграть важную роль в передаче особых знаний будущим поколениям. Этот мотив напоминает ранние енохические традиции, в которых акцентируется внимание на писаниях патриарха как на медиумах, способных преодолевать границы различных миров и поколений. Наряду с явными сходствами с ранними енохическими учениями можно также обнаружить и значительные различия. В отличие от изложения наставлений Уриила в Астрономической Книге, 2 Енох придает заметное значение присутствию Бога, который внимательно наблюдает за посвящением и наставлением своего нового служителя, а затем лично уверяет провидца в выдающейся судьбе его книг и вечном характере его должности как писца.

Еще одно заметное различие заключается в том, что, в отличие от ранних енохических рассказов, славянский апокалипсис изображает патриарха как писца, который имеет место на небесах. В то время как описания писарской деятельности Еноха, отраженные в 1 Енохе, Юбилеях, Апокрифе Книги Бытия и Книге Исполинов, не упоминают о том, что у Еноха есть «писарское» место в небесах, традиция, представленная в славянском апокалипсисе, явно предполагает эту возможность. Этот ключевой момент, который, к сожалению, остался незамеченным многими учеными, еще раз убедительно демонстрирует «лиминальную» природу славянского апокалипсиса как произведения, стоящего на границе между ранними енохическими и более поздними традициями Меркавы.

169 Там же, 219.

Наделение Еноха писарским местом в небесах выражается с необыкновенной ясностью. 2 Енох 23:4 изображает ангела Веревеила, который приказывает Еноху сесть: «Сядь, напиши то, что поведал тебе». В ответ на это предложение патриарх занимает свое место в небесах. Во 2 Енохе 23:6 Енох передает своим слушателям: «Я же, просидев еще тридцать дней и тридцать ночей, подробно записал (все) и исписал 360 книг»[170]. Как уже было отмечено в этом исследовании, предание, отраженное во 2 Енохе 23, напоминает отрывок из трактата в. Хагига 15a, согласно которому «Метатрону было позволено сесть и записывать заслуги Израиля»[171]. Важный момент в отрывке из Хагиги заключается в том, что, подобно рассказу во 2 Енохе, тема писарской деятельности Метатрона сочетается с мотивом его сидения в небесах. Хотя, согласно раввинистической традиции, ангельским воинствам не разрешается сидеть в небесном царстве (вероятно, потому что такая поза может оскорбить суверенитет Бога), Метатрону предоставляется исключение из этого правила.

В заключение следует отметить, что мотив сидящего ангельского писца, отраженный во 2 Енохе, еще раз подтверждает, что традиция Метатрона, представленная в в. Хаг. 15a, и аналогичные предания, отраженные в 3 Енохе 16 (Синопсис § 20) и Меркава Рабба (Синопсис § 672), могут иметь свои корни в ранних енохических учениях периода Второго храма.

Заключение

Наше исследование повествования 2 Еноха указывает на то, что обнаруживаемые в нем переосмысления, касающиеся ролей и титулов его главного героя, занимают промежуточную стадию между ранними енохическими и более поздними мистическими традициями. Эволюция титулов и ролей патриарха в славянском апокалипсисе включает два процесса. Один из них связан

170 Навтанович, «Книга Еноха», 215.
171 в. Хагига 15a.

с появлением новых функций возвышенного героя, которые демонстрируют заметное сходство с ролями и титулами, характерными для традиции Метатрона, включая должности Юноши, Князя божественного Лица, Князя Мира, Наместника Бога и Меры Бога. Хотя некоторые обозначения, встречающиеся в славянском апокалипсисе, такие как Управляющий порядком на земле или Служитель божественного Лица, часто не воспроизводят точно более поздние титулы Метатрона, особенности этих ролей и деятельности показывают удивительные сходства с их поздними аналогами, представленными в преданиях традиций Хейхалот и Шиур Кома.

Второй процесс, наблюдаемый во 2 Енохе, охватывает развитие традиционных обозначений и должностей седьмого патриарха к их более поздним «мистическим» формам. Подобная эволюция включает следующие концептуальные изменения:

1. Переход от должности предсказателя, который приобретает божественное знание в мантических снах, к роли провидца, который получает откровения в бодрствующем состоянии.
2. Переход от священнической функции героя, отраженной в ранней енохической литературе, к более сложной культовой позиции, включающей литургическую роль Еноха как лидера небесного поклонения, подобную той, которую Метатрон занимает в литературе Хейхалот и Шиур Кома.
3. Переход от образа «земного» писца, встречающегося в 1 Енохе, Юбилеях и Книге Исполинов, к образу писца, который теперь имеет место в небесах, что демонстрирует поразительные сходства с аналогичными функциями Метатрона в талмудическом трактате Хагига.
4. Переход от роли Еноха как измерителя небесных тел и календаря в Астрономической Книге к должности Енохa-Метатрона как Измерителя/Меры Господа.
5. Переход от позиции посредника для Стражей и Исполинов, характерной для раннего енохического цикла, к новой роли искупителя греха Адама и Евы, подобной функциям Метатрона в Сефер Хейхалот 48C (Синопсис § 72) и Книге Зоар.

6. Переход от должности посредника в знаниях и божественном суде, характерной для ранней енохической традиции, к новой роли посредника божественного Присутствия.

В этой части нашего исследования также подчеркивается возможность того, что славянский апокалипсис может содержать рудиментарные терминологические свидетельства, касающиеся имени Метатрон. Контекст этого свидетельства предполагает, что это обозначение может быть этимологически связано с титулом Еноха как измерителя, ответственного за измерение различных земных и небесных явлений.

Также было отмечено, что как «новые», так и «старые» роли и титулы, встречающиеся в славянском апокалипсисе, не являются интерполяциями из более поздних произведений иудейской мистической традиции, так как эти представления существуют в славянском тексте в их ранних, еще зачаточных формах, которые только отдаленно намекают на их более поздние аналоги в преданиях традиции Небесных Чертогов. Эти концептуальные развития, таким образом, заметно отличаются от их более поздних вариантов своей ранней псевдоэпиграфической формой, что подчеркивает их тесную связь с образностью и концептуальным миром иудаизма Второго храма.

Продолжая наше исследования, мы теперь должны перейти к изучению и объяснению того, почему 2 Енох становится переходным текстом енохической традиции с набором изменений, отличающих его от ранних енохических форм ролей и титулов и приближающих его к вариантам этих феноменов в традиции Меркавы. Пытаясь ответить на этот вопрос, наше исследование постарается продемонстрировать, что развитие ролей и титулов Еноха обусловлено полемическим ответом славянского апокалипсиса на различные традиции небесных посредников, в которых различные библейские патриархи и пророки изображались как возвышенные персонажи.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Полемики с традициями небесных посредников и их роль в эволюции ролей и титулов Еноха во 2 Енохе

ГЛАВА ПЯТАЯ

Адамические полемики во 2 Енохе и титулы Еноха-Метатрона «Юноша», «Князь мира», «Искупитель мира» и «Мера Господа»

Функция адамической традиции во 2 Енохе

История Адама занимает важное место во 2 Енохе, ибо предания, связанные с первым человеком, встречаются во всех разделах книги[1]. В этих материалах Адам изображен как славное ангельское существо, предначертанное Творцом быть правителем земли, но не оправдавшее ожиданий Бога. Хотя основная группа адамических рассказов принадлежит пространной редакции, которая включает, например, развернутое повествование о первом человеке в главах 30–32, влияние адамической традиции не ограничивается только этой редакцией. Ряд важных адамических отрывков также встречается и в краткой редакции. Широкое присутствие адамических мотивов в обеих редакциях и их значимость для богословия славянского апокалипсиса указывают на то, что эти материалы не являются поздними интерполяциями, а представляют собой оригинальное концептуальное ядро.

Такое широкое присутствие адамических тем в раннем енохическом тексте Второго храма является довольно необычным. В раннем енохическом цикле, отраженном в Первой книге Еноха, Адам не занимает важного места. Его присутствие в этих материалах маргинально и ограничено несколькими незначительными упоминаниями. Кроме этих немногих кратких ссылок на первых

1 2 Енох 30:8–32:2; 33:10; 41:1; 42:5; 44:1; 58:1–3; 71:28.

людей, ранние енохические источники предпочитают не говорить о преданиях, связанных с прародителем[2]. Более того, образ Адама в 1 Енохе значительно отличается от того, который представлен в славянском апокалипсисе. Материалы 1 Еноха не дают никаких конкретных деталей, касающихся возвышенного статуса прародителя. Например, в Апокалипсисе Животных (85:3) Адам изображается как белый бык. Хотя белый цвет является положительным символом в образности этого апокалипсиса[3], ученые отмечают, что в целом эта аллегория не указывает на добродетель или возвышение, а скорее на родословие[4]. Так, в Апокалипсисе Животных все овцы белые, даже те, которые «слепы». Белый цвет, следовательно, не служит знаком возвышенного или ангельского статуса прародителя. Потомки Сифа, например, также изображены как белые быки. Если авторы или редакторы Апокалипсиса Животных хотят подчеркнуть ангельский статус персонажа, они обычно изображают его превращение из животного в человека. Так, в эфиопской и арамейской версиях Апокалипсиса Животных (89:36) Моисей изображен как тот, кто был превращен из овцы в человека во время своей встречи с Богом на горе Синай. «Очеловечивание» Моисея здесь указывает на его переход к ангельскому статусу. Тот же процесс можно найти в эфиопской версии Апокалипсиса Животных (89:9), где ангельская метаморфоза Ноя символически изображена как превращение из белого быка в человека[5]. Однако подобное «очеловечивание» никогда не применяется к Адаму в Апокалипсисе Животных.

Скромная роль, которую Адам играет в раннем енохическом цикле, может быть объяснена несколькими факторами. Ученые ранее отмечали, что енохические и адамические предания дают разные объяснения происхождения зла в мире[6].

2 См. 1 Енох 32:6; 37:1; 60:8; 69:9–11; 85:3; 90:37–38.

3 P. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (Early Judaism and Its Literature 4; Atlanta: Scholars, 1993) 226.

4 Ibid.

5 Ibid, 267.

6 G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 73; M. Stone, "The Axis of History at Qumran", *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha*

Енохическая традиция основывает свое понимание происхождения зла на истории о Стражах, где падшие ангелы развращают людей, передавая им различные небесные секреты. В отличие от этого, адамическая традиция возводит источник зла к непослушанию Сатаны и нарушению заповедей Адамом и Евой в Эдеме.

С точки зрения этого продолжительного соперничества между адамической и енохической традициями и их этиологиями зла может показаться, что внезапное появление большого объема адамических материалов во 2 Енохе представляет собой чуждые концепции, искусно интерполированные в первоначальное повествование во время его длительного бытования в греческом и славянском окружении. Однако более тщательное изучение текста показывает, что присутствие адамической традиции в славянском апокалипсисе не является вторичным или случайным, а имеет глубокую концептуальную ценность для всей его теологической структуры. Похоже, что цель обширного присутствия адамических материалов во 2 Енохе может быть объяснена через оценку образа Еноха в тексте.

Ранее уже отмечалось, что фигура Еноха, изображенная в различных частях 2 Еноха, более сложна, чем в ранних трактатах 1 Еноха. Впервые енохическое предание стремится изобразить Еноха не просто как человека, взятого на небеса и превращенного в ангела, а как небесное существо, возвышенное над ангельским миром. В этой попытке можно найти истоки другого образа Еноха, значительно отличающегося от ранней енохической литературы, который был разработан гораздо позже в мистике Меркавы, а именно, концепции высшего ангела Метатрона, «Князя Присутствия». Именно этот новый образ возвышенного Еноха, проявившийся впервые в славянском апокалипсисе, может служить важным ключом к разгадке обширного присутствия адамической традиции во 2 Енохе.

В 1987 году Моше Идель опубликовал статью, в которой он подробно исследовал роль адамических традиций в формирова-

and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49.

нии образа Еноха как высшего ангела Метатрона[7]. Хотя работа Иделя в основном касается более поздних раввинистических и мистических преданий, она показывает, что уже в некоторых псевдоэпиграфических текстах Енох изображен как эсхатологический аналог Адама, который возвращает славу первого человека[8], утраченную в ходе его грехопадения[9].

Идель также отмечает, что светоносная метаморфоза Еноха, представленная во 2 Енохе 22, может принадлежать той же традиции, которая рассматривает Еноха как того, кто восстановил утраченный статус и лучезарность Адама. Он отмечает, что, насколько известно, «Енох — единственный живой человек, для которого… были изготовлены лучезарные одежды, напоминающие одежды света, утраченные Адамом»[10].

Филип Александер в своем недавнем исследовании далее развивает аргумент Иделя о формирующей роли адамической традиции для образа возвышенного Еноха. Александер указывает на ряд раввинистических отрывков, в которых небесная душа Адама, сверхъестественное сияние которой покинуло первого человека, когда он согрешил, позже перевоплотилась в Еноха[11]. Он далее отмечает, что

> за этими отрывками стоит концепция Метатрона как божественного существа, сначала воплощенного в Адаме, а затем перевоплощенного в Енохе. Енох, усовершенствовавший себя, в отличие от Адама, который согрешил и пал, вновь восходит на свое небесное место и занимает свое законное положение в высотах вселенной, выше самых высоких ангелов… Енох таким образом становится

7 Idel, "Enoch is Metatron", 220–240.

8 A. Golitzin, "Recovering the 'Glory of Adam': 'Divine Light' Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia", in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J.R. Davila; STDJ 46; Leiden: Brill, 2003) 275–308.

9 M.E. Stone, *Armenian Apocrypha Relating to the Patriarchs and Prophets* (Jerusalem, 1982) 12–13.

10 Idel, "Enoch is Metatron", 224.

11 Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch", 111.

> фигурой Искупителя — вторым Адамом, через которого человечество восстанавливается[12].

Представляется, что предложения ученых о связи Еноха и Адама являются обоснованными и заслуживают дальнейшего исследования. Похоже, что следы концепции Еноха как второго Адама можно обнаружить уже во 2 Енохе, где Енох обретает славный статус прародителя. Также важно, что в славянском апокалипсисе лучезарность — не единственное качество, которое Енох унаследовал от Адама. В этом тексте Енох приобретает целый ряд ролей и функций, которые адамическое предание славянского апокалипсиса связывает с прародителем. В ходе этих полемических заимствований возвышенный ангельский статус Адама до его падения, его лучезарность, его мудрость и его особые роли как царя земли и управляющего всеми земными творениями передаются новому обитателю небесного царства. Этот новый обитатель — патриарх Енох, который, находясь рядом с Престолом Господа, превращается в одного из «славных», и, будучи посвящен в высшие тайны Господом, становится управляющим устроениями на земле и записывает все, что находится на ней.

Наш дальнейший анализ покажет, что предания о возвышенном состоянии Адама до его падения предоставляют исходный фон для этих заимствований. Черты истории Адама, его роли и функции используются во 2 Енохе как концептуальные элементы для создания нового, небесного образа возвышенного Еноха. Это исследование должно теперь обратиться к тексту 2 Еноха, чтобы подробно рассмотреть эти полемические переосмысления.

Царь Земли

2 Енох 30:12 описывает Адама как царя земли. Эта почетная роль во 2 Енохе, как и в библейском повествовании, представ-

12 Ibid.

ляет собой не просто впечатляющую метафору, но предполагает конкретные обязанности, которые демонстрируют царский статус Адама. Большинство этих действий имеет библейские корни[13]. Из 2 Еноха 58 мы узнаем, что «Господь сотворил человека (господином) всему владению своему»[14].

Это описание уникальных обязанностей Адама соответствует повествованию, найденному в Книге Бытия 1:26, где Бог дает Адаму власть над «всею землею»[15]. Как и в Бытии 2:19–20, одной из важных функций назначенного царя является регистрация всех живых существ земли, переданных в его управление, через акт их наименования[16]. 2 Енох 58 говорит, что «во дни отца вашего Адама сошел Господь на землю, чтобы посетить ее и все сотворенное им, которое сам создал. И призвал Господь всех зверей земных, и всех гадов земных, и всех птиц пернатых, и привел их пред лицо праотца вашего Адама, чтобы дал он имена всем на земле. И оставил их Господь у него, и подчинил ему всех, сделав вторыми (после человека), и лишил всех их разума, дабы повиновались человеку»[17].

Процесс наименования здесь, как и в библейском повествовании, также обозначает власть Адама над всем, что живет на земле. Эта власть, однако, как и в библейском тексте, находится под контролем Бога. Таким образом, автор 2 Еноха понимает царствование Адама как управление божьими владениями.

13 J. T. A. G. M. van Ruiten, "The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature", in: *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (ed. G. P. Luttikhuizen; TBN 3; Brill: Leiden, 2000) 34–62.

14 Навтанович, «Книга Еноха», 227.

15 Быт. 1:26: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле».

16 Быт. 2:19–20: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему».

17 Навтанович, «Книга Еноха», 227.

Важно, что в славянском апокалипсисе роль Адама определяется как господин «всему владению» Бога[18].

Однако в славянском апокалипсисе роль Адама как владыки всех Божьих владений оспаривается повествованием о лидерстве Еноха и его роли как «управляющего устроениями на земле». Эта новая роль Еноха напоминает бывший царский статус прародителя. Первый намек на роль Еноха как правящей силы на земле встречается в главе 39, где Енох рассказывает своим детям о своей встрече с божественной антропоморфной сущностью, описываемой в тексте как Лицо Господа. Рассказ Еноха представляет собой ряд аналогий, в которых патриарх сравнивает свое лицо и части своего тела с атрибутами Лица и Тела Господа. В конце своего описания Енох делает следующий вывод: «страшно и претрудно стоять перед лицом царя земного, пугающе, ибо воля царя — смерть, и воля царя — жизнь. (Каково же) стать перед лицом Царя (Небесного), — кто выдержит этот безмерный страх и жар великий?»[19].

С учетом общей логики речи патриарха, в которой атрибуты Господа сравниваются с атрибутами Еноха, становится ясно, что земным царем в этом повествовании является сам Енох. Это толкование особенно явно выражено в рукописях краткой редакции.

Значительной особенностью обозначения Еноха как земного царя в славянском апокалипсисе является то, что в этом тексте Енох понимается не как один из земных царей, а как царь всей земли, который, подобно прародителю, управляет всеми существами и устроениями на земле. Эта исключительная роль с особой наглядностью проявляется во 2 Енохе 64, где люди земли склоняются перед патриархом. Эта роль также описывается в главе 43 краткой редакции и в аналогичном отрывке из 2 Еноха, найденном в славянском сборнике Мерило Праведное, где Енох назван «Управляющим порядком на земле»:

> И вот, дети мои, я Управляющий порядком на земле, прометая, я записал все. Все года сложил, и из лет разделил месяцы, и в месяце

18 Там же.

19 Там же, 221.

рассчитал дни, дни разделил на часы, часы же измерил. И описал всякое семя на земле, и определил каждую меру, и каждые весы правильные я измерил, и (все это) записал»[20].

Следует отметить, что определение Еноха как царя земли является уникальным мотивом в ранних енохических материалах. В 1 Енохе, Книге Юбилеев и Книге Исполинов патриарх часто описывается как заступник, пророк, писец, знаток тайн, но никогда прямо как царь. Поэтому становится очевидным, что царские/управляющие функции Еноха в славянском апокалипсисе трактуются в контексте его полемического ответа на адамическую традицию; эти функции служат параллелью царскому статусу прародителя.

Не случайно, что в этой ситуации некоторые обязанности Адама в его роли царя земли также передаются новому обладателю этой должности, седьмому патриарху. В главах 39 и 43 вступление Еноха в роль царя и управляющего землей сопровождаются подробными рассказами о его деятельности, связанной с измерением всего на земле. Сразу после того как во 2 Енохе 39 Енох определяется как земной царь, патриарх говорит своим детям: «И вот, дети мои, я обозрел землю до краев ее, и (все) записал; все года сложил, и из лет разделил месяцы, и в месяце рассчитал дни, дни разделил на часы, часы же измерил. И описал всякое семя на земле, и определил каждую меру, и каждые весы правильные я измерил, и (все это) записал»[21].

Похоже, что функции Еноха в его роли царя/управляющего землей включают, как и в случае с Адамом, обязанность в «упорядочивании» всего творения Бога. Как Адам, который называет все, что живет на земле, так и Енох в свою очередь описывает «всякое семя на земле».

Важно, что управление Еноха Божьим творением, аналогично обязанностям Адама, также включает функции защиты животных и заботы о них. Во 2 Енохе 58–59 обязанности прародителя, связанные с заботой о животных, передаются седьмому

20 Andersen, "2 Enoch", 217–19.
21 Навтанович, «Книга Еноха», 223.

патриарху и его потомкам. Примечательно, что обе истории, рассказ о наименовании Адамом животных и наставления Еноха своим детям о защите животных, расположены в одной и той же главе славянского апокалипсиса. 2 Енох 58 напоминает, что в далеком прошлом Господь призвал все твари земли и привел их перед Адамом, чтобы первый человек мог их назвать. Этот рассказ затем продолжается наставлениями Еноха своим детям о специальном уходе за животными, чьи души будут свидетельствовать против людей на великом суде, если те будут поступать с ними несправедливо. Этот рассказ, который заменяет одного управляющего Божьими созданиями на другого, прекрасно вписывается в схему адамической полемики, отраженной в славянском апокалипсисе.

Ангельское почитание

В 1993 году Майкл Стоун опубликовал статью, которая прояснила несколько важных аспектов адамических полемик во 2 Енохе[22]. Исследование Стоуна показывает, что аргумент с адамической традицией в славянском апокалипсисе включает не только внутренние дебаты, основанные на изображениях прародителя во 2 Енохе, но также и интертекстуальную полемику с адамическими традициями, отраженными в различных версиях так называемого Жития Адама и Евы. Тот факт, что эти адамические традиции своеобразно адаптированы в славянском апокалипсисе, когда деяния и функции прародителя теперь передаются Еноху без указания на их оригинального владельца, служит еще одним доказательством масштаба полемических намерений авторов 2 Еноха.

Статья Стоуна исследует важный мотив, отраженный в главах 21-й и 22-й славянского апокалипсиса. Рассказ начинается с того, что ангелы приводят Еноха к краю седьмого неба. По повелению Бога архангел Гавриил приглашает патриарха пойти

22 M. E. Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*", *JTS* 44 (1993) 143–156.

с ним и встать перед Лицом Господа навеки. Енох соглашается, и Гавриил ведет его к Лицу Господа, где патриарх поклоняется Богу. Затем Господь лично повторяет приглашение Еноху встать перед его Лицом навсегда. После этого архангел Михаил приводит патриарха непосредственно к Присутствию Бога. Бог затем говорит своим ангелам, испытывая их: «Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом моим во веки»[23]. В ответ на это обращение славные ангелы склоняются перед Енохом, говоря: «Да вступит»[24]. После этого по приказу Бога земные одежды патриарха были сняты архангелом Михаилом, он был помазан лучезарным маслом и облачен в ризы славы[25].

Стоун замечает, что рассказ, содержащийся во 2 Енохе 21–22, напоминает повествование о вознесении Адама и его почитании ангелами, встречающееся в армянской, грузинской и латинской версиях Жития Адама и Евы. Эти версии изображают сотворение Адама по образу Божьему. Архангел Михаил приводит первого человека и заставляет его поклониться перед Лицом Бога. Затем Бог повелевает всем ангелам поклониться Адаму. Многие ангелы соглашаются почтить прародителя, кроме Сатаны (и его ангелов), которые отказываются поклониться Адаму, объясняя это тем, что первый человек «моложе» Сатаны.

Стоун отмечает, что наряду с мотивами вознесения Адама и его почитания ангелами автор 2 Еноха, по-видимому, также знаком с мотивом ангельского непослушания и отказа поклониться первому человеку. Стоун обращает внимание на фразу «и искуси Господь слуги своя»[26], найденную во 2 Енохе 22:6, которую один известный переводчик славянского текста интер-

23 Навтанович, «Книга Еноха», 215.

24 Там же.

25 «И сказал Господь Михаилу: "Возьми Еноха, и сними с него земные одежды, и умасти елеем благим, и облачи в ризы славы". И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим. И вид (этого) елея ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него (исходящие), — как (лучи) солнечные. Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду». Навтанович, «Книга Еноха», 215.

26 Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 101.

претировал как испытание, проводимое над ангелами[27]. Стоун отмечает, что выражение «и искуси Господь слуги своя» здесь подразумевает проверку послушания ангелов[28].

Сравнивая адамический и енохический рассказы, Стоун отмечает, что порядок событий во 2 Енохе точно повторяет порядок, встречающийся в Житии Адама и Евы, поскольку оба источника знают три основных события:[29]

1. Житие Адама и Евы: Адам сотворен и помещен в небесах. 2 Енох: Енох вознесен на небеса.
2. Житие Адама и Евы: Архангел Михаил приводит Адама перед Лицо Божье. Адам поклоняется Богу. 2 Енох: Архангел Михаил приводит Еноха перед Лицо Господа. Енох поклоняется Господу.
3. Житие Адама и Евы: Бог приказывает ангелам поклониться Адаму. Некоторые ангелы поклоняются Адаму. Сатана и его ангелы отказываются поклониться. 2 Енох: Неподчинение ангелов предполагается. Бог испытывает, подчинятся ли ангелы в этот раз. В этот раз ангелы поклоняются и выполняют повеление Бога[30].

Стоун заключает, что автор 2 Еноха 21–22 был знаком с преданиями, напоминающими те[31], которые встречаются в армянской, грузинской и латинской версиях Жития Адама и Евы[32]. Он подчеркивает, что эти предания не вошли во 2 Енох из славянской версии Жития Адама и Евы, потому что такая форма традиции не встречается в славянской редакции Жития[33].

27 W.R. Morfill and R.H. Charles, *The Book of the Secrets of Enoch* (Oxford: Oxford University Press, 1896) 28.

28 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*", 47.

29 Ibid, 48.

30 Ibid, 48.

31 G. Anderson, "The Exaltation of Adam and the Fall of Satan", in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP 15; Brill: Leiden, 2000) 101.

32 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*", 48.

33 Ibid.

Похоже, что адамическая традиция из главы 22 не является интерполяцией, а принадлежит к оригинальному ядру славянского апокалипсиса. Два значительных признака указывают на то, что традиция ангельского почитания переплетена с оригинальными идеями 2 Еноха. Первое доказательство этому может быть найдено в 7-й главе славянского апокалипсиса. 2 Енох 7:3 описывает вознесение Еноха ко второму небу. Там патриарх видит осужденных ангелов, которые заключены в тюрьму в ожидании суда. Ангельские помощники Еноха объясняют ему, что заключенные — «это отступники от Господа, не послушавшиеся повеления Господня и своею волею решавшие»[34]. Рассказ продолжается описанием ангельского почитания: осужденные ангелы кланяются Еноху, прося его заступничества: «Муж Божий, да помолился бы о нас Господу»[35]. Вполне возможно, что этот отрывок о группе осужденных ангелов тесно связан с мотивом ангельского почитания, встречающемся во 2 Енохе 22 и в Житии Адама и Евы. Три детали рассказа из 2 Еноха 7 подтверждают эту связь:

1. Во 2 Енохе 7, как и в адамических рассказах, грех заключенных ангелов заключается в непослушании заповедям Господа.
2. В пространной редакции виновниками непослушания является группа ангелов с «их князем». Это напоминает деталь, отраженную в адамических рассказах, где не только Сатана, но и другие ангелы под его началом отказываются поклоняться Адаму. Позднее, во 2 Енохе 18:3, пространная редакция прямо идентифицирует заключенных второго неба как ангелов Сатанаила.
3. Заключенные ангелы поклоняются человеку (Еноху). Дополнительная важная деталь здесь заключается в том, что патриарх называется падшими ангелами «человеком» — «мужем Божьим». Этот акт ангельского поклонения Еноху на втором небе может предвосхищать второе ангельское почитание, которое патриарх получит в 22-й главе славянского апокалипсиса.

34 Навтанович, «Книга Еноха», 207.
35 Там же.

Второе свидетельство того, что тема ангельского поклонения из главы 22 глубоко укоренена в оригинальном теологическом замысле 2 Еноха, это связь этого мотива с енохическим титулом «Юноша», встречающимся в некоторых славянских рукописях 2 Еноха.

Юноша

Мы уже увидели, что авторы 2 Еноха ответственны за создание новых ролей и титулов седьмого патриарха, которые отсутствуют в ранних рассказах Первой книги Еноха, но встречаются в более поздних преданиях Меркавы. Одним из таких титулов является «Юноша», наименование которое становится одним из излюбленных обозначений Метатрона в литературе Чертогов. Прежде чем перейти к анализу титула «Юноша» в славянском тексте и его связи с адамической традицией, необходимо сделать короткий экскурс в более поздние раввинистические предания. Недавно Гэри Андерсон успешно продемонстрировал, что история ангельского почитания Адама[36] играла важную роль в раввинистической литературе[37]. В своей статье Андерсон обращает внимание на рассказ в Синопсисе §§ 5–6 (3 Енох 4),

36 Об этом мотиве см. P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ 8; Berlin: Walter de Gruyter, 1975).
37 Anderson, "The Exaltation of Adam and the Fall of Satan", 83–110. Об адамических традициях в раввинистической литературе см. A. Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends", *JQR* 35 (1945) 371–391; B. Barc, "La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles apres J.-C"., *RSR* 49 (1975) 173–85; J. Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis", *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (2 vols; eds. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 1.529–39; G. Quispel, "Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition", *Eranos Jahrbuch* 22 (1953) 195–234; idem, "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *VC* 34 (1980) 1–13; Segal, *Two Powers in Heaven*, 108–115.

где адамический мотив ангельского почитания был применен к истории Еноха-Метатрона. В Синопсисе §§ 5–6 рабби Ишмаэль спрашивает своего небесного наставника Метатрона, почему его называют Юношей на небесах? Метатрон отвечает своему подопечному что когда он был поставлен на небесах князем и правителем небесных сонмов, он встретил сопротивление со стороны ангелов:

> Тогда пришли три ангела-служителя — Узза, Азза и Азаэл — и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав перед Святым, будь Он Благословен: «Владыка мира, не были ли первые правы, когда давали Тебе совет: "Не сотворяй человека!"» Святой, будь Он Благословен, ответил: «Я создал и буду носить, Я буду поддерживать и охранять» (Иса. 46:4). Когда они увидели меня, они сказали перед Ним: «Господь Вселенной! Какое право он имеет восходить в высь высот? Не происходит ли он от тех, кто погибли в водах Потопа? Какое право он имеет пребывать на небе?» Вновь Святой, будь Он Благословен, ответил и сказал им: «Какое право вы имеете прерывать Меня. Я избрал его быть выше всех вас, быть князем и правителем над вами на небесных высотах». Тотчас все они поднялись, и пошли встречать меня, и простерлись передо мной, сказав: «Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе». Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах — поэтому они называют меня "Отрок"»[38].

Комментируя этот отрывок, Андерсон отмечает, что если «мы уберем те слои традиции, которые явно вторичны … то мы остаемся с историей, почти идентичной аналогам, которые мы проследили в Житии Адама и Евы и во 2 Енохе»[39]. Он также отмечает, что объяснение происхождения титула «Юноши» в Сефер Хейхалот на удивление простое и прямолинейное: «Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах — поэтому они называют меня "Отрок"». Андерсон

38 Тантлевский, *Книги Еноха*, 179–180.
39 Anderson, "The Exaltation of Adam and the Fall of Satan", 107.

приходит к заключению, что титул может иметь адамическое происхождение, поскольку объяснение эпитета «Юноша» напоминает причину ангельского отказа поклониться Адаму на основе его юного возраста в Житии Адама и Евы[40].

Гипотеза Андерсона, что происхождение титула «Юноша» связано с полемической адаптацией адамической традиции, имеет решающее значение для нашего исследования. Нами уже было отмечено, что в некоторых рукописях 2 Еноха седьмой патриарх также часто называется «Юношей». Несмотря на то, что это обозначение встречается только в некоторых славянских манускриптах, автор лучшего английского перевода 2 Еноха, Фрэнсис Андерсен, считал это чтение оригинальным. Он также был первым ученым, предположившим, что обозначение Еноха как «Юноши» во 2 Енохе напоминает сходный титул Метатрона, встречающийся в 3 Енохе и других текстах литературы Хейхалот[41]. В своем комментарии к английскому переводу 2 Еноха в *Old Testament Pseudepigrapha* Андерсен утверждает: «чтение "Юноше", ясно читаемое в манускрипте A, поддерживает свидетельства манускрипта V, в котором эта вариация встречается четыре раза, а также других рукописей, показывающих, что существовала традиция, в которой Енох назывался таким образом… Но это не случайно, что это название идентично тому, которое имеет Енох (=Метатрон) в 3 Енохе»[42].

Интересно, что несколько важных случаев употребления титула «Юноша» во 2 Енохе исходят от ангелов. Так, в 9-й главе краткой редакции ангельское существо, сопровождающее Еноха в его пути по небесному царству, обращается к нему как к «Юноше»: «Это место подготовлено, Юноша, для праведных»[43]. Позже, в 10-й главе, мы слышим то же самое обращение: «Это место, Юноша, подготовлено для тех, кто на земле занимается нечистотой, не имеющей отношения к Богу»[44]. Эти ангельские

40 Ibid, 108.
41 См. Синопсис §§ 384; 385; 390; 396. Schäfer et al., *Synopse*, 162–3, 164–5, 166–7.
42 Andersen, "2 Enoch", 118–9.
43 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 85.
44 Andersen, "2 Enoch", 119.

обращения согласуются с адамическими рассказами и преданиями традиции Меркавы, в которых ангельские существа указывают на юный возраст Адама.

Согласно преданию Меркавы, Бог также предпочитает обращаться к Еноху-Метатрону как к «Юноше». В Синопсисе § 4, когда рабби Ишмаэль спрашивает Метатрона: «Каково твое имя?» Метатрон отвечает: «У меня семьдесят имен, соответственно семидесяти народам мира, и все они основываются на Имени Царя царей царей; однако, мой Царь называет меня "Отрок"»[45]. Эпитет «Отрок/Юноша», по всей видимости, обозначает здесь особые отношения между Богом и великим ангелом. Начало этой традиции можно уже увидеть во 2 Енохе, где в 24-й главе краткой редакции встречается следующая традиция:

> И Господь призвал меня (Еноха) и поставил меня к себе ближе, чем Гавриил. И я поклонился Господу. И Господь сказал мне: «Что ты видишь, Юноша, стоящее и двигающееся, это было усовершенствовано мной, и даже ангелам я не открыл свои тайны… как я открываю их тебе сегодня»[46].

Значимо, что титул «Юноша» здесь связан с мотивом превосходства человека над ангелами, который играет важную роль в Житии Адама и Евы, где Бог приказывает своим ангелам поклониться человечеству.

Наконец, следует отметить, что несколько важных чтений, подтверждающих использование «Юноши» во 2 Енохе, можно найти в Венском кодексе (манускрипт V). В этой рукописи Господь обращается к Еноху как к «Юноше» в контексте ангельского поклонения: «И Господь собственным устами призвал меня [Еноха] и сказал: Будь храбр, Юноша! Не бойся! Встань перед лицом моим навсегда. И Михаил, архистратиг Господень, привел меня перед лицо Господне. И Господь искушал своих служителей и сказал им: «Пусть Енох поднимется и встанет пе-

45 3 Enoch 3:2. Тантлевский, *Книги Еноха*, 178.
46 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 90–91.

ред лицом моим навсегда». И славные поклонились и сказали: «Пусть он поднимется!»[47]

В заключение следует отметить, что наше исследование показало, что в манускриптах краткой редакции можно найти несколько важных чтений, относящихся к адамической полемике. Однако это не означает, что эти чтения вторичны. Реабилитация пространной редакции, а также утверждение ее ценности в недавних научных дискуссиях не должно приводить к автоматическому отвержению всего текста краткой редакции как неаутентичного и вторичного. Простой выбор одной редакции вводит в заблуждение, намеренно упрощая проблему определения оригинального текста. Задача более сложна и требует внимательного исследования теологических намерений авторов и редакторов текста обоих редакций. Почти три десятилетия назад Фрэнсис Андерсен предостерегал исследователей 2 Еноха от поспешных и упрощенных выводов. Он отмечал, что «все материалы требуют переоценки… На нынешнем уровне нашего знания трудно судить о подлинности спорного отрывка»[48]. Его мудрый совет остается актуальным и сегодня.

Мотив голода

Предыдущий анализ показал, что авторы славянского апокалипсиса были знакомы с мотивами и темами, похожими на те, что встречаются в Житии Адама и Евы. Один из таких адамических мотивов, отсутствующий в библейском рассказе, но представленный в более поздних небиблейских традициях, — это тема голода Адама и Евы после их изгнания из Эдема на землю[49]. Различные версии Жития начинают свои повествования, изображая изгнание первых людей из рая. Рассказ продолжа-

47 Ms. V (VL 125) [Nr. 3], fol. 317.
48 Andersen, "2 Enoch", 93–94.
49 О мотиве голода в Житии Адама и Евы см. G. Anderson, "The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve", in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP 15; Leiden: Brill, 2000) 6ff.

ется описанием голода, который испытали первые люди, оказавшись на земле. Кажется, что причиной их голода является не отсутствие пищи на земле, а то, что они привыкли к другой, небесной пище во время своего пребывания в раю. Армянская, грузинская и латинская версии Жития Адама и Евы подчеркивают различие между двумя видами пищи: ангельской пищей, которой Адам и Ева питались в раю, и пищей, лежащей перед ними на земле.

Однако во 2 Енохе рассказ о голоде первых людей принимает новую полемическую форму. Вторая часть этого апокалипсиса изображает патриарха, который, как Адам и Ева, был перенесен с небес на землю. На этот раз подобный переход не катастрофичен: Енох не изгнанник с небес, как Адам, а послан Богом на землю на короткое время, чтобы наставить своих детей. Из 2 Еноха 56:2 можно узнать, что во время наставлений Еноха Мафусаил просит у отца благословения, для того чтобы приготовить ему пищу. Однако преображенный патриарх отвечает сыну следующим образом: «Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей, и вострепетал я, не услаждает меня пища, и не хочется мне (ничего) из земных блюд»[50]. Важная деталь, которая связывает этот енохический отрывок с рассказом, найденным в армянской, грузинской и латинской версиях Жития Адама и Евы, заключается в их общем акценте на том, что земная пища неподобающа для тех, кто только что сошел с небес. Этот факт подчеркивается в вышеуказанных версиях Жития Адама и Евы. Они сообщают, что Адам и Ева «не нашли пищи, подобной той, которой они питались в Саду». Речь Евы в Житии Адама и Евы 4:2 снова подчеркивает это различие между земной и небесной пищей, называя земную пищу провиантом для животных[51].

Эти сходства предполагают, что традиция, найденная во 2 Енохе 56:2, может быть частью полемики с адамическими традициями в славянском апокалипсисе. Здесь Енох изображается как превосходящий Адама и Еву, которые должны принять

50 Навтанович, «Книга Еноха», 227.
51 *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 5E.

земную пищу как знак падения и их окончательного перехода в низший мир. Следует также отметить, что маловероятно, что эта традиция проникла во 2 Енох из славянского Жития Адама и Евы, так как славянское Житие не содержит предания о земной и небесной пище.

Мотив божественного Лица

Предыдущее исследование мотива ангельского почитания показало, что один из концептуальных центров адамической полемики во 2 Енохе находится в главе 22, где описан кульминационный момент небесного путешествия Еноха, выраженный в его лучезарной метаморфозе у Престола Славы. Переход патриарха к новой, небесной идентичности, описанный в этой части текста, становится важным центром для полемического переосмысления традиции о светоносном состоянии Адама.

Описание божественного Лица становится важным символом в этом противопоставлении славного состояния Еноха с прежней славой Адама. Как мы помним, светозарная метаморфоза Еноха происходит перед славным Лицом Господа. Из 2 Еноха 22 становится ясным, что встреча с божественным Лицом приводит к необратимым последствиям для внешности Еноха. Его земное тело подвергается радикальным изменениям, покрываясь божественным светом. Эта встреча превращает нашего героя в ангельское существо. Текст говорит, что после этой процедуры Енох стал как один из славных, и не было заметной разницы[52]. Эта фраза описывает переход Еноха в его новую небесную идентичность как «одного из славных». Важная деталь, которая связывает это новое состояние Еноха с состоянием славного Адама до его грехопадения, — это тема творения светоносного тела провидца согласно образу лучезарного Лица Бога. Как было уже показано, Лицо Бога во 2 Енохе 22 представляет собой причину и прототип, по которому была сформи-

52 «Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду». Навтанович, «Книга Еноха», 215.

рована новая небесная идентичность Еноха. Новое творение по подобию Лица здесь означает возвращение к догреховному состоянию Адама, который также, согласно славянскому апокалипсису, был сотворен по подобию Лица Бога. Подтверждение этой точки зрения можно найти во 2 Енохе 44:1, где сообщается, что «Господь собственными руками создал человека; по *подобию Своего Лица* создал Он [его] малым и великим»[53]. Интересно, что 2 Енох отклоняется от канонического прочтения, отраженного в Книге Бытия 1:26–27, согласно которому Адам был сотворен не по Лику Божьему, а по Его Образу (*Целему*). Фрэнсис Андерсен замечает, что «идея 2 Еноха замечательна с любой точки зрения… Это не оригинальное значение *целема*… Текст использует подобие лица, а не образ»[54]. Однако ясно, что это прочтение не просто досадная ошибка переписчиков, а важный концептуальный момент 2 Еноха, где создание светоносного Адама по подобию Лица Бога соответствует аналогичному творению седьмого патриарха.

Елей с Древа Жизни

Другой адамический мотив в рассказе о метаморфозе Еноха — это лучезарный елей, который вызывает небесную метаморфозу патриарха. 2 Енох 22:9 изображает архангела Михаила, извлекающего Еноха из его земных риз и умащающего его сияющим елеем. Текст говорит, что «вид (этого) елея ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него (исходящие), — как (лучи) солнечные»[55]. Помазание небесным елеем вызывает переход патриарха от кожаных риз человеческого существа к лучезарному одеянию бессмертного ангела, одного из славных. Похоже, что масло, использованное для помазания Еноха, происходит с Древа Жизни, которое во 2 Енохе 8:3–4 изображено

53 Andersen, "2 Enoch", 170.
54 Ibid, 171, note b.
55 Навтанович, «Книга Еноха», 215.

с аналогичной символикой благоухания: «И древо жизни на месте том, и на Нем почивает Господь, когда приходит в рай, и древо это невыразимо прекрасно благоуханием»[56]. Также упоминается второе «масличное» дерево рядом с первым, «источающее постоянно масло»[57].

Следует отметить, что помазание патриарха небесным елеем является уникальным мотивом в енохической традиции. Описания входа Еноха в небесный храм в Книге Стражей или его превращения в Сына человеческого в Книге Притч не сообщают ничего о его помазании. Позднейшие енохические традиции также молчат о елее. Например, рассказ о метаморфозе Метатрона в 3 Енохе не упоминает о помазании небесным маслом.

Неизвестный в енохической литературе мотив помазания елеем с Древа Жизни тем не менее обретает очень важное значение в адамической традиции. Глава 35(9) Жития Адама и Евы содержит рассказ о болезни Адама. Патриарх описывается как пребывающий в большом страдании и боли. Пытаясь найти лекарство, Адам посылает Еву и Сифа в рай, чтобы они принесли ему елей с Древа Жизни, который облегчит его болезнь. Однако их миссия оказывается неудачной. Архангел Михаил отказывается дать масло Еве и Сифу, говоря им, что елей будет использован «когда годы конца будут полностью исполнены» для тех, кто «будет достоин войти в Сад»[58].

Можно выявить несколько любопытных параллелей между описаниями масла, найденными в Житии Адама и Евы и во 2 Енохе:

1. Цель помазания небесным елеем схожа в обеих традициях. Его функция — это «воскрешение тела Адама», т. е. процесс превращения земного падшего состояния человечества в непорочное лучезарное состояние прародителя[59]. Не случайно, что во 2 Енохе 22 помазание маслом превращает Еноха

56 Там же, 207.
57 Там же.
58 *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 45E (Armenian version).
59 Ibid.

в светлое ангельское существо. Это напоминает описание прародителя во 2 Енохе 30:11, где он представлен как славный ангел.

2. Субъект помазания также идентичен. Во 2 Енохе и в Житии Адама и Евы масло используется (или будет использовано) для преображения праведников в их будущее небесное состояние. В Житии масло предназначено для тех, кто «будет достоин войти в Сад»[60]. Майкл Стоун отмечает, что 2 Енох также «знает о помазании небесным благоухающим елеем, которое вызывает преображение праведников»[61].
   Подобная же ситуация может быть найдена и в 3 Варухе, где награда праведников — это небесный елей. Гарри Гейлорд отмечает, что эта тема в 3 Варухе также имеет связь с адамической традицией. Он отмечает, что «из-за своего непослушания Адам потерял "Славу Божию" (4:16[Греч.]), которая могла быть сравнима со славой ангелов (ср. 13:4[Слав.]). Награда праведников — это масло, возможно, знак Славы Божией, который ангел-проводник обещает показать Варуху несколько раз в этом тексте (6:12; 7:2; 11:2; 16:3[Слав.]). Вряд ли случайно, что существуют предания, в которых Адам пытался получить "елей милосердия" в момент смерти, а Енох был преобразован "елеем своей славы"»[62].
3. Важно, что во 2 Енохе и в Житии Адама и Евы ответственным за масло является архангел Михаил[63]. Во 2 Енохе 22 он умащает Еноха «елеем благим», вызывая его славную метаморфозу. В 3 Варухе 15:1 Михаил приносит елей праведным[64]. В Житии Адама и Евы он тоже отвечает за небесный елей, так как именно он отказывает Сифу в получении масла, которое могло бы исцелить Адама.

60 *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 45E (Georgian version).
61 M. Stone, "The Angelic Prediction in the Primary Adam Books", in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays*, 127.
62 H. E. Gaylord, "3 (Greek Apocalypse of) Baruch", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.658.
63 Stone, "The Angelic Prediction in the Primary Adam Books", 126.
64 E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962) 59.

4. Примечательно, что во 2 Енохе и Житии Адама и Евы упоминается «истечение» елея с райского древа. Так, в грузинской версии Жития 36(9):4 говорится: «(Бог) пошлет своего ангела в Сад, где находится Древо Жизни, из которого истекает масло, чтобы он дал вам немного этого масла»[65]. 2 Енох 8:5 отражает сходную символику: «И рядом другое дерево — масличное, источающее постоянно масло»[66]. Майкл Стоун отмечает: «поразительно, что как и Житие Адама и Евы, 2 Енох подчеркивает течение масла»[67].

Эти сходства показывают, что мотив елея с Древа Жизни во 2 Енохе может иметь адамическое происхождение. Маловероятно, что эта традиция является более поздней интерполяцией. Присутствующая в обеих редакциях, она играет ключевую роль в сцене небесной метаморфозы Еноха.

Тот, кто отнял грехи человечества

Как уже упоминалось, в более поздней еврейской мистике Метатрон рассматривался как божественное существо, которое первоначально воплотилось в Адаме, а затем в Енохе, и которое было способно взойти к небесному дому прародителя и занять свое заслуженное место на высшем плане. Филип Александер отмечает, что «Енох таким образом становится фигурой искупителя — вторым Адамом, через которого человечество восстанавливается»[68]. Вполне возможно, что этот эсхатологический мотив искупительной роли Еноха получил свое изначальное развитие уже во 2 Енохе.

В главе 64 славянского апокалипсиса можно найти удивительное высказывание, которое, по мнению одного из перевод-

65 *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 40E.
66 Навтанович, «Книга Еноха», 207.
67 Stone, "The Angelic Prediction in the Primary Adam Books", 126.
68 Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch", 111.

чиков 2 Еноха, «вряд ли бы понравилось христианину или иудею»[69]. Глава изображает поклонение старейшин народа и всего сообщества перед Енохом на месте его второго и последнего восхождения на небо. Люди, пришедшие поклониться патриарху, произносят перед ним следующую речь: «Благословен ты у Господа, Царя Вечного, ныне же благословил ты людей своих и прославил (их) перед Господом, ибо тебя избрал Господь, чтобы поведал (о творении его) и отнял грехи наши» (2 Енох 64:4–5)[70]. В этом обращении Енох обозначен как тот, кто способен отнять грехи людей. Это изображение патриарха как искупителя ошеломляет. Но какие грехи Енох мог отнять?

В своем недавнем исследовании Кристфрид Бёттрих утверждает, что описание Еноха как того, кто отнял грехи человечества, отражает не реальность, а только ожидания старейшин народа. Он подчеркивает, что 2 Енох абсолютно отвергает идею ходатайства перед Богом[71], указывая на отрывок в главе 53, где патриарх предупреждает своих детей, что он не сможет помочь им в день суда, так как никто не может снять грех другого человека[72].

Однако наблюдения Бёттриха, основанные на ошибочной методологии, упускают суть аргументации в главе 64. Не замечая адамической полемики в тексте, он не улавливает важную деталь: во 2 Енохе 64 старейшины земли определяют Еноха не как того, кто *может* отнять грехи человечества, а как того, кто *уже* отнял эти грехи. Акцент на уже совершенном искупительном действии предоставляет важную подсказку для понимания того, какой грех смог устранить Енох. Речь здесь идет не о личных грехах потомков Еноха, падших ангелов или старейшин земли, как предполагает Бёттрих. Скорее всего, наш рассказ говорит о первородном грехе человечества, который патриарх

69 Andersen, "2 Enoch", 190.
70 Навтанович, «Книга Еноха», 229.
71 Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch*, 194–95; C. Böttrich, "The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov" *JJS* 32.4 (2001) 457.
72 2 Енох 53:1–4. См. также 2 Енох 7:4–5, 62:2.

смог отнять своей праведностью, восхождением и преображением. Таким образом, Енох уже исполнил свою роль искупителя человечества через свою всесветлую метаморфозу у Престола Славы. Человечество было искуплено в нем, и это искупление дает надежду другим праведникам, которые позже достигнут подобного же райского состояния. Существенная деталь, подтверждающая уникальную роль Еноха как искупителя, заключается в том, что, в отличие от главы 53, где он противится идее ходатайства, во 2 Енохе 64–65 он не возражает против идеи того, что он может отнять грехи человечества.

Ответ Еноха на обращение народа, который занимает следующую главу 65, предоставляет дополнительную поддержку для интерпретации греха, который Енох был способен понести, как связанного с грехопадением Адама. Патриарх начинает свой ответ, перефразируя рассказ о сотворении Адама, говоря, что Бог «создал человека по образу своему»[73]. Он далее говорит, что Бог дал прародителю «глаза видеть, и уши слышать, и сердце желать, и ум решать»[74]. Некоторые элементы этого рассказа отсылают к деталям творения первого человека, найденным во 2 Енохе 30:9, а именно к некоторым свойствам (видение, слух, рассуждение), данным Адаму при его создании.

Енох заканчивает свой ответ народу темой восстановления человечества в его догреховном, райском состоянии, что еще раз указывает на то, что весь рассказ посвящен роли патриарха в устранении последствий греха Адама. Логично, что это послание надежды исходит от патриарха, чья природа уже была восстановлена в первоначальное райское состояние. Во 2 Енохе 65:8–10 патриарх говорит народу, что в конце времен «все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в Веке Великом, вместе соединятся праведники, и будут пребывать (там) вечно. И более не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни ожидания невзгод, ни тягот, ни ночи, ни тьмы; свет великий будет для них всегда. И стена неразрушимая в раю великом будет защитой их жилища вечного. Блаженны

73 Навтанович, «Книга Еноха», 229.
74 Там же.

праведники, которые избегнут Суда Великого Господнего, ибо озарятся лица их подобно солнцу»[75].

Роль Еноха-Метатрона как Меры Бога в традиции Шиур Кома и во 2 Енохе

В одной из своих книг Гершом Шолем размышляет над происхождением особой терминологии, связанной с традицией Шиур Кома[76]. Эти материалы изображают провидцев, рабби Ишмаэля и рабби Акиву, получающих от верховного ангела Метатрона откровения о «мере тела» (*шиур кома*), представляющие собой антропоморфные описания «тела» Бога вместе с мистическими именами его исполинских частей[77]. Несмотря на то, что большинство свидетельств традиции Шиур Кома встречаются в поздних еврейских мистических текстах, Шолем считает[78], что начало предания о Шиур Кома можно датировать не позднее второго века н.э. Обосновывая это, Шолем ссылается на отрывок из 2 Еноха, который, по его мнению, является самым ранним свидетельством использования терминологии Шиур Кома. Этот отрывок находится во 2 Енохе 39, где Енох рассказывает своим детям о видении Господа, которого он встретил во время своего небесного путешествия. Енох описывает внешний вид Бога как устрашающую фигуру, обладающую человеческой формой:

> Вы слышите слова мои из уст моих, созданного, подобно вам, человека, я же слышал (слова) из уст Господа, огненных, ибо уста Господа, как печь огненная, и слова его, (как) пламя огненное исходят. Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам, созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — (руку) равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего (обьятие тела моего), подобного вашему, я же видел пространственность Господа (обьятие Господне), безграничную и несравнимую, которой нет конца. (2 Енох 39:3–6, краткая редакция)[79].

75 Навтанович, «Книга Еноха», 231.
76 Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, 29.
77 Scholem, *Origins of the Kabbalah*, 20.
78 Ibid, 20.

Шолем обращает внимание на выражение «объятие/охват тела моего», найденное в этом отрывке. Он отмечает, что ранее Авраам Кахана в своем еврейском переводе 2 Еноха[80] перевел этот оборот как *шиур комати*[81]. Шолем далее выдвигает предположение, что, несмотря на позднюю дату дошедших до нас источников, связанных с традицией Шиур Кома, терминология Шиур Кома может быть найдена уже в отрывке из 2 Еноха 39, где Енох описывает исполинские части тела Бога.

Гипотеза Шолема ценна и заслуживает серьезного внимания, поскольку несколько дополнительных особенностей упомянутого отрывка из 2 Еноха также кажутся указывающими на образы, встречающиеся в традиции Шиур Кома[82]. Так, в славянском апокалипсисе Енох описывает исполинскую руку Бога, которая «заполняет» небо. Это описание напоминает образы из материалов Шиур Кома, где Енох-Метатрон передает рабби Ишмаэлю и рабби Акиве знания об исполинских конечностях Бога, которые заполняют небо. Ряд аналогий между телом Еноха и телом Господа во 2 Енохе 39:3–6 также кажется уместным, поскольку позднейшие предания традиции Меркавы часто изображают Еноха-Метатрона как обладающего исполинским телом, напоминающим божественное. Более того, некоторые

79 Навтанович, «Книга Еноха», 221. Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 147.
80 A. Kahana, "Sefer Hanok B", in: *Ha-Sefarim ha-Hitsonim le-Torah* (Jerusalem, 1936) 102–41.
81 Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, 29.
82 Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, 213.

из этих текстов, похоже, изображают Метатрона как меру божественного Тела.

Комментарии Шолема о значении 2 Еноха 39 для истории ранней еврейской мистики очень важны. Однако его анализ неполон, так как он сосредоточен только на символике Шиур Кома, отраженной в главе 39. Он не исследует более широкий контекст этого отрывка и особенно его связь с другими описаниями Еноха в славянском апокалипсисе, которые также напоминают изображения Метатрона в материалах Шиур Кома. Более того, предания о божественном теле в славянском апокалипсисе не ограничиваются только фигурой Еноха, а включают еще одного важного персонажа текста, а именно патриарха Адама. Изображение Адама до его грехопадения, найденное в пространной редакции 2 Еноха, демонстрирует интересное сходство с более поздними описаниями Шиур Кома. С учетом этих важных особенностей славянского апокалипсиса нам необходимо изучить описания Адама и Еноха в более широком контексте рассказа о Шиур Кома, содержащегося во 2 Енохе.

Телесность прародителя

Поздние еврейские материалы, связанные с традицией Меркавы, часто изображают Еноха-Метатрона как обладающего телесной формой исполинских масштабов. Одно из таких свидетельств можно найти, например, в Синопсисе § 12, который описывает преображение патриарха Еноха в верховного ангела Метатрона. Согласно этому тексту, во время этого небесного превращения Енох-Метатрон «был поднят и увеличен до размеров длины и ширины мира»[83]. Материалы, связанные с традицией Шиур Кома[84], также описывают Еноха-Метатрона в подобных же терминах, утверждая, что «тело этого Юноши заполняет мир»[85].

83 Тантлевский, *Книги Еноха*, 186.

84 Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 159. См. также Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, 162.

85 Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 40–41.

Несмотря на важную роль, которую традиции о вселенском теле Еноха-Метатрона занимают в поздних текстах традиции Меркавы, ранние енохические материалы периода Второго храма ничего не говорят об исполинских масштабах тела вознесенного патриарха. Описание героя в 1 Енохе, Юбилеях, Апокрифе Книги Бытия и Книге Исполинов, не дают нам никаких намеков на огромное тело Еноха.

В отличие от этого молчания о возможной громадной телесности Еноха, несколько ранних еврейских источников приводят предание об исполинском теле другого библейского патриарха, а именно Адама, которым тот обладал до своего грехопадения в Эдеме. Так, Филон в *Quaestiones et solutiones in Genesim* 1.32 упоминает традицию, согласно которой первые люди получили при своем сотворении тела огромных размеров, достигающие исполинского роста: «[первые люди] ... были снабжены очень большим телом и величиной исполина»[86]. Похожее свидетельство можно найти и в Откровении Авраама, иудейском апокалипсисе, написанном около первого века н.э. Откровение Авраама 23:4–6 описывает устрашающий размер тел первых людей: «И я смотрел на видение, и глаза мои устремились в сторону сада Эдем. И я видел там мужа, очень большого в высоту и мощного в ширину, беспримерного обликом, который сплелся с женой своей, и та была сопоставима с мужем обликом и размером. И они стояли под одним из деревьев Эдема»[87].

Кроме того, в некоторых псевдоэпиграфических источниках тело Адама изображается не просто как исполинское, но даже как сопоставимое с размерами божественной телесности. В этих материалах изображения небесной формы Адама часто связаны с образом восседающей Божьей Славы, известной из священнических преданий и Книги пророка Иезекииля как божественный Кавод. Одно из таких сравнений, возможно, отражено и во 2 Енохе 30, где образ Кавода, похоже, был применен к состоянию Адама

86 Philo, *Questions and Answers on Genesis* (tr. R. Marcus; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1949) 19.

87 А. Кулик, «Откровение Авраама», *Вестник Еврейского университета* 5 (2002) 247.

до грехопадения. В этом тексте первый человек обозначен как «второй ангел», которому Бог назначил четыре особые звезды. Ярл Фоссум отмечает, что, учитывая тенденции других енохических текстов, где звезды часто обозначают ангелов, назначение Адаму четырех особых звезд может намекать на то, что Адам, как и Бог, также имеет своих «Князей Присутствия» — четырех ангелов, чья функция заключается в служении возле Престола Славы[88]. Подобные аллюзии означают, что авторы 2 Еноха могли понимать Адама как сущность, восседающую на своем собственном «Престоле Славы».

Редакция А Завета Авраама 11:4 отражает схожее предание. В нем Адам изображается как сидящий на престоле у ворот рая в конце времен: «И за пределами двух ворот того места они увидели человека, сидящего на золотом престоле. И внешний вид этого человека был устрашающим, как у Господа»[89]. Здесь даже более явно Адам изображается как своего рода подобие Кавода, божественной Формы, восседающей на Престоле Славы[90].

Уже отмечалось, что в грузинской, армянской и латинской версиях Жития Адама и Евы первый человек описывается как существо, почитаемое ангелами[91]. Традиция ангельского почитания Адама также может указывать на связи с традицией Кавода, ибо одна из важнейших функций ангельских существ в небесном царстве заключается в почитании восседающей божественной Славы.

Еретические движения раннего христианства, тесно связанные с адамическими традициями, также содержат несколько важных свидетельств о гигантском теле Адама, относящихся

88 J. Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis", in: *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (eds. H. Cancik, H. Lichtenberger, and P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 1.535, n. 39.

89 E. P. Sanders, "Testament of Abraham", in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.888.

90 О традиции возведения Адама на престол см. Munoa, *Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham*, 87–90.

91 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*", 47.

к теме данного исследования[92]. Некоторые из этих рассказов напоминают описания, встречающиеся в поздних источниках традиции Меркавы. Так, гностический Апокриф Иоанна повествует о предании, согласно которому семь сил были ответственны за создание семи душ Адама[93]. Текст сообщает, что семь сил обеспечили ангелов семью субстанциями души для создания частей тела Адама[94]. В Апокрифе Иоанна каждая из конечностей первого человека соответствует имени ангела, ответственного за ее создание[95]. Подобное пристальное внимание к конечностям первого человека и их наименование в соответствии с ангельскими ассоциациями напоминают поздние материалы Шиур Кома с их тенденцией называть различные части вселенского тела Бога и предоставлять подробные описания его конечностей[96].

Все эти ранние свидетельства показывают, что задолго до того, как предания об исполинском теле Еноха-Метатрона приняли свою характерную форму в традиции Меркавы, подобные образы уже использовались в еврейских псевдоэпиграфах и христианских апокрифах для описания телесности Адама до грехопадения. Как уже упоминалось, некоторые ученые уже выдвигали гипотезы, что история Адама сыграла формирующую роль в становлении традиции о Метатроне. В свете этих гипотез нельзя исключать, что, и предания об исполинском теле первого человека тоже могли оказать влияние на формирование более позднего образа Метатрона как измерителя и меры божественного тела.

Вполне возможно, что следы этого важного процесса могут быть обнаружены уже во 2 Енохе. Для подтверждения этой гипотезы исследование будет продолжено следующим образом.

92 Irénée de Lyon, *Contre Les Hérésies. Livre I* (2 vols.; ed. A. Rousseau and L. Doutreleau, S.J.; SC 264; Paris: Cerf, 1979) 2.370.

93 *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and VI, 1 with BG 8502, 2* (eds. M. Waldstein and F. Wisse; NMS 33; Leiden: Brill, 1995) 88–91.

94 Ibid, 93.

95 Ibid, 95–111.

96 G. G. Stroumsa, "Polymorphie divine et transformations d'un mythologème: l'Apocryphon de Jean et ses sources", *VC* 35 (1988) 412–434.

В начале, я подробно исследую традицию тела Адама в славянском апокалипсисе. Затем я сосредоточу внимание на теме телесности Еноха в тексте. Наконец, я постараюсь установить связь между этими двумя традициями в свете предания о Шиур Кома Бога, отраженного в главе 39.

От четырех концов света

Из 30-й главы 2 Еноха мы узнаем, что до своего грехопадения Адам был очень особым небесным существом. Славянский апокалипсис описывает его как второго ангела, великого и славного. Использование слова «великий» может быть связанно с физическими размерами Адама. 2 Енох 30:10 дает дополнительные доказательства того, что величие здесь может означать пропорции тела Адама. В этом отрывке Бог говорит, что «даже в своем величии он (Адам) мал, в то время как в своей малости он велик»[97]. Сочетание терминов «великий» и «малый» дополнительно поддерживает гипотезу о том, что эпитет «величие» в тексте, возможно, применяется к размерам первого человека.

Кроме этих общих упоминаний о величии Адама текст также предоставляет другие намеки на размеры тела патриарха. Вполне возможно, что самое важное свидетельство о гигантских масштабах тела первого человека в славянском апокалипсисе передается через рассказ о создании и наименовании Адама.

Во 2 Енохе 30:13 Господь говорит Еноху, что он создал Адама из семи компонентов и назначил Адаму имя от четырех концов света: Востока — (A), Запада — (D), Севера — (A) и Юга — (M)[98]. Соответствие анаграммы имени Адама четырем концам света может указывать на то, что размеры его тела понимаются как сопоставимые с размерами земли. Однако славянский текст не устанавливает эти корреляции явно. Более того, остается вопрос, связана ли анаграмма действительно с

97 Andersen, "2 Enoch", 152.

98 Буквы анаграммы соотносятся с греческими терминами ἀνατολη, δύσις, ἄρκτος и μεσημβρία.

преданиями о теле Адама. Анализ ранних свидетельств использования анаграммы показывает, что она часто использовалась в спекуляциях о телесной форме Адама. Чтобы проиллюстрировать этот момент, необходимо краткое отступление в историю этой традиции.

Одним из ранних еврейских текстов, где можно встретить предание об анаграмме имени Адама, является третья книга Оракулов Сивилл, сочинение, предположительно написанное в Египте около 160–50 гг. до н. э[99]. Для нашего исследования является важным, что уже в Оракулах Сивилл 3:24–27 анаграмма связана с мотивом телесной формы Адама:

> Действительно, сам Бог создал Адама из четырех букв, первого человека, исполнив имя его на востоке (ἀνατολη), на западе (δύσις), на юге (μεσημβρία) и на севере (ἄρκτος). Он сам установил форму облика людей (αὐτὸς δ ἐστήριξε τύπον μορφῆς μερόπων)[100].

Выражение «τύπον μορφῆς» («форма облика»), похоже, связано с телом первого человека. Присутствие анаграммы имени Адама в спекуляции о «форме» его облика важно для нашего исследования.

Другой египетский источник, отрывок из трудов герметического автора, алхимика Зосимы Панополитанского, который жил в Александрии в конце III или начале IV века н. э.[101], также связывает традицию анаграммы с телом Адама: «О нем [Адаме] также говорили символически, в соответствии с его телом, через четыре элемента... потому что его элемент "альфа" указывает на восток, воздух, в то время как его элемент "дельта" указывает на запад, а элемент "мю" указывает на полдень»[102].

99 J. J. Collins, "Sibylline Oracles", in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.355–6.

100 Collins, "Sibylline Oracles", 1.362; *Sibyllinische Weissagungen* (ed. A. Kurfess; München: Heimeren, 1951) 72.

101 R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermes Trismégiste, Vol. I. L'Astrologie et les sciences occultes* (Paris: Les Belles Lettres, 1983) 239.

102 Для греческого текста см. M. P. E. Berthelot/Ch.-Ém. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs* (2 vols.; Paris: Georges Steinheil, 1888) 2.231.

Следует отметить, что третья книга Оракул Сивилл и отрывок из Зосимы, два ранних свидетельства, связывающие анаграмму имени Адама с его телом, оба относятся к египетской среде. Отрывок из Филона Александрийского, упомянутый ранее, указывает на то, что к первому веку н. э. предания об исполинском теле Адама, вероятно, были широко распространены в александрийской среде. В этом смысле не случайно, что 2 Енох, который, согласно научному консенсусу, был создан в александрийской диаспоре первого века н. э., также содержит множество преданий, касающихся тела Адама.

Традиция, в которой анаграмма имени Адама была связана с его телом, не была утеряна в плавильном котле александрийской диаспоры, а была тщательно сохранена позднейшими еврейскими экзегетами. Та же тенденция связывать имя Адама, происходящее от греческих обозначений четырех концов света, с его телом наблюдается и в раввинистических материалах. Различие между ранними свидетельствами, найденными в Оракулах Сивилл и произведениях Зосимы Панополитанского, и этими раввинистическими преданиями заключается в том, что последние теперь явно отождествляют анаграмму не просто с формой Адама, но с его вселенским телом, которое, согласно раввинистическим источникам, простиралось «от одного конца мира до другого». Это предание отражено во многих раввинистических текстах. Например, отрывок из Берешит Рабба 8:1 гласит:

> Р. Танхума от имени Р. Баная и Р. Берекия от имени Р. Леазара сказали: Он создал его [Адама] как безжизненную массу, простирающуюся от одного конца мира до другого; так написано: «Твои глаза не видели моей незавершенной сущности». Р. Иошуа б. Р. Нехемия и Р. Иуда б. Р. Шимон от имени Р. Леазара сказали: Он создал его, заполнив весь мир. Как мы знаем [что он растянулся] с *востока на запад*? Потому что сказано: «Ты образовал меня сзади… и спереди»… А с *севера на юг*? Потому что говорится: «С тех пор как Бог создал человека на земле, и от одного конца небес до другого»[103].

103 Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 1.54–55.

Этот отрывок указывает на то, что спекуляции об огромном теле Адама в раввинистической литературе все еще хранят память анаграммы его имени. Примечательно, что в отрывке из Берешит Рабба 8:1 последовательность четырех концов света, а именно «с востока (A) на запад (D)» и «с севера (A) на юг (M)», точно соответствует последовательности букв анаграммы имени Адама. Наличие анаграммы в тексте мидраша указывает на ее древнегреческое происхождение, поскольку анаграмма не несет никакого значения на иврите, а только на греческом.

Эта традиция о соответствии грандиозного тела Адама с четырьмя концами света и четырьмя буквами его имени была широко распространена в раввинистической литературе и появляется также в Берешит Рабба 21:3, Берешит Рабба 24:2, Вайикра Рабба 14:1 и Вайикра Рабба 18:2. Важно, что все эти отрывки имеют одинаковый порядок концов света, а именно с востока на запад и с севера на юг.

Похожая традиция также встречается в Пирке де Рабби Элиезер и Хрониках Иеремиила, где мотив исполинского тела Адама, созданного от четырех концов света, совмещается с историей поклонения первому человеку. Пирке де Рабби Элиезера 11 гласит:

> Он [Бог] начал собирать прах первого человека с четырех углов мира… Он [Адам] встал на ноги и был украшен божественным Образом. Его высота простиралась от востока до запада, как сказано: «Ты оградил меня сзади и спереди». «Сзади» — это запад, «спереди» — это восток. Все твари увидели его и испугались, подумав, что он их Творец, и пришли, чтобы поклониться ему[104].

В Хрониках Иеремиила 6–12 эта традиция повторяется в слегка измененной форме:

> Бог тогда позвал Гавриила и сказал ему: «Пойди и принеси Мне прах с четырех углов земли, и Я создам человека из него»… Он [Адам] встал на ноги и был подобен Богу; его высота простира-

104 *Pirke de Rabbi Eliezer* (tr. G. Friedlander; NY: Hermon Press, 1965) 76–79.

лась от востока до запада, как сказано: «Сзади и спереди Ты меня образовал». Сзади — это запад, спереди — это восток. Все твари увидели его и испугались; они подумали, что он их Творец, и поклонились ему[105].

Свидетельства из Мидраша Рабба, Пирке де Рабби Элиезера и Хроник Иеремиила показывают, что в еврейских материалах традиция анаграммы последовательно интерпретировалась как ссылка на вселенское тело первого человека, созданное от одного конца вселенной до другого. В свете этой тенденции можно предположить, что традиция об анаграмме, встречающаяся во 2 Енохе 30, также, возможно, является аллюзией на великое тело Адама. Эта гипотеза получает дополнительное подтверждение в свете того, что появление анаграммы во 2 Енохе 30:13 следует непосредственно после описания Адама как великого небесного существа.

Мера божественного тела

Как уже упоминалось во введении к этому разделу, 2 Енох 39 изображает тело Бога как «пространственность … безграничную и несравнимую, которой нет конца»[106]. Хотя текст однозначно утверждает, что эта «пространственность» превосходит всякие аналогии, описание видения Енохом этого явления, похоже, само представляет собой набор аналогий, в которых описания лица патриарха и частей его тела сравниваются с описаниями божественного Лица и частей тела Господа. Несколько деталей в этом повествовании важны для установления связи между изложением 2 Еноха и более поздними мистическими преданиями о божественном теле.

1. Важно, что через аналогические описания в главе 39 впервые в енохической традиции устанавливается связь

105 *The Chronicles of Jerahmeel* (tr. M. Gaster; Oriental Translation Fund 4; London: Royal Asiatic Society, 1899) 14–17.
106 Навтанович, «Книга Еноха», 221.

между вселенской телесностью Бога и телом Еноха; эта связь позднее сыграет важную роль в мистике Меркавы. Во 2 Енохе, как и в более поздних интерпретациях традиции Меркавы, близость между двумя телами, похоже, также усиливается дополнительными метафорами, которые демонстрируют тесную связь между телесностью Бога и телесностью Еноха-Метатрона. Из материалов традиции Меркавы мы узнаем, что «рука Бога покоится на голове Юноши, по имени Метатрон»[107]. Во 2 Енохе 39:5 патриарх использует похожую метафору, когда говорит своим детям, что он видел руку Господа, помогающую ему. Эта традиция встречается также в Эксагоге Иезекииля Трагика, где в процессе превращения Моисея в небесное существо он был призван правой рукой «благородного мужа». Здесь объятие героя рукой Бога символизирует творение новой идентичности провидца, напоминающей небесное состояние Адама. Славянский апокалипсис утверждает, что Адам был сотворен руками Бога. 2 Енох 44:1 говорит: «Господь собственными руками создал человечество, по подобию своего лица, как малое, так и великое, Господь создал их»[108]. Здесь, как и в рассказе о создании нового небесного тела Еноха, упоминаются рука Бога и его славное Лицо.

2. В материалах традиции Меркавы божественная телесность обозначается как Измерение/Мера Тела (שיעור קומה)[109]. Та же терминология часто применяется и к телу Еноха-Метатрона. Согласно одному из текстов традиции Меркавы, «рост (קומתו) этого Юноши заполняет мир»[110]. Связь между телом патриарха и божественным телом в славянском апокалипсисе также подчеркивается идентичной терминологией. Не удивительно, что во 2 Енохе терминология Шиур Кома применяется не только к телу Господа

107 Синопсис § 384.
108 Andersen, "2 Enoch", 170.
109 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 364.
110 Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 162.

(обьятие Господне)[111], но и к телу патриарха (обьятие тѣла моего)[112].

3. Во 2 Енохе 39 тело Еноха, похоже, служит мерой и аналогией, через которые патриарх передает своим детям неизмеримость «объятия» Господа. Во 2 Енохе 39:6 термин «безмерное» используется сразу после выражения «объятие Господа»[113]. Это сочетание понятий «объятие» и «мера» дополнительно укрепляет гипотезу Шолема, что 2 Енох 39 может свидетельствовать о точной терминологии Шиур Кома, поскольку термин שיעור можно перевести как мера[114].
4. Также важно, что сообщение о невозможности измерить объятие Господа исходит из уст Еноха, который изображен в различных разделах 2 Еноха как Измеритель, отвечающий за измерение различных земных и небесных явлений. Это демонстрирует сходство с позднейшей ролью Метатрона как того, кто передает визионерам меру/объятие Тела. В Меркава Рабба отражена следующая традиция: «Я спросил его Князя Торы, научи меня мере нашего Творца, и он поведал мне меру нашего Творца, и он поведал мне меру тела» (Синопсис § 688)[115]. В более поздней еврейской мистике Енох-Метатрон сам описывается как мера божественного тела[116].

Анализ описания «пространственности» Господа в главе 39 показывает, что несколько черт этого повествования проявляют удивительное сходство с концепциями и образами божественного тела, найденными в более поздних текстах литературы Чертогов и в писаниях традиции Меркавы. Однако развитие, наблюдаемое в славянском апокалипсисе, похоже, представляет собой очень раннюю форму этой символики, которая содер-

111 Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 146–147.
112 Ibid.
113 Ibid.
114 См. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (2 vols.; New York: Shalom, 1967) 2.1565.
115 Schäfer et al, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 252.
116 Stroumsa, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ", 269–288.

жит только предварительный набросок того, что только позднее примет свою окончательную форму в еврейской мистике.

Телесное восхождение

Мы уже много раз отмечали, что образ Еноха во 2 Енохе значительно отличается от его портрета в раннем енохическом цикле, известном нам как Первая книга Еноха. Среди новых черт, составляющих этот новый, возвышенный облик патриарха, можно выделить важную концепцию, которая, похоже, связана с нашим обсуждением преданий о пространственности Бога и теле Еноха. Эта важная концепция появляется в первой главе 2 Еноха, которая изображает начало небесного восхождения нашего героя.

Повествование первой главы начинается с того, что Енох почивает на своем ложе. Согласно тексту, патриарх видит странный сон, в котором два огромных ангела с лицами, сияющими как солнце, подходят к постели патриарха и зовут его по имени. Текст далее говорит, что после того, как ангелы разбудили патриарха, он «наяву» вышел из своего дома, закрыв за собой дверь, как было приказано ангелами. Филип Александер обращает внимание на важную деталь в этом описании, а именно, что в отличии от 1 Еноха, 2 Енох «свидетельствует со всей смелостью и ясностью, что Енох вошел телесно на небеса»[117]. Он также отмечает, что этот акцент на телесном восхождении в пробужденном состоянии представляет собой отход от ранних енохических материалов, засвидетельствованных в 1 Енохе, где восхождение патриарха на небеса изображается как сон[118]. Александер далее утверждает, что эта категорическая заявка на возможность телесного восхождения адепта в небесное царство была глубоко проблематичной в мировоззрении раннего иудаизма[119].

Позднейшие енохические повествования, как и повествование 2 Еноха, настаивают на телесном восхождении патриарха.

117 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 104.
118 Ibid, 103.
119 Ibid, 102.

Как замечает Александер, 3 Енох «ясно предполагает телесное восхождение и таким образом постулирует физическую метаморфозу Еноха», в ходе которой Енох «становится, как и другие ангелы, физически сотворенным из огня»[120]. Александер также указывает на другое следствие этой *телесной* метаморфозы, а именно на увеличение *тела* Метатрона, которое приобретает размеры мира[121].

Эта связь между телесным восхождением провидца и трансформацией его тела во 2 Енохе и Сефер Хейхалот не является случайной, поскольку в славянском апокалипсисе тело патриарха впервые в енохической традиции становится объектом интенсивных теологических спекуляций. Описание телесного восхождения патриарха во 2 Енохе составляет важный элемент в формировании этого нового понятия телесности Еноха-Метатрона, концепции, которая достигнет пика своего развития в более поздних мистических спекуляциях.

Адам и Енох: «Два владычества» на небесах

Некоторые исследователи выдвигают гипотезу о том, что предания о гигантском теле Метатрона в более поздней еврейской мистике могли возникнуть в результате полемики с традициями о подобном же теле Адама. Так Филип Александер в своем размышлении о мотиве увеличения тела Еноха-Метатрона в Синопсисе § 12 (3 Енох 9) ссылается на определенные раввинистические традиции о «теле первозданного Адама, которое, как и у гностического Антропоса, соответствовало миру по размерам, но было уменьшено до нынешних ограниченных размеров в результате его грехопадения»[122]. Он далее отмечает, что рассказ 3 Еноха об исполинском теле Еноха-Метатрона «может выражать мифологическим языком идею о том, что Енох повернул вспять грехопадение Адама»[123].

120 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 106.
121 Ibid, 106.
122 Ibid, 111–12.
123 Ibid, 112.

Исследования Моше Иделя также показывают, что «еврейская мистическая литература указывает... на определенное сходство между исполинскими формами Адама и Еноха»[124]. Он отмечает, что «судьба исполинского тела Адама хорошо известна: он был сильно уменьшен в своих размерах. Енох, с другой стороны, заслужил пройти обратный процесс», описанный в 3 Енохе как возвышение и увеличение патриарха до того, что он стал мерой длины и ширины мира[125]. Идель отмечает, что в некоторых раввинистических материалах концепция возвышенного Еноха, изображаемого как верховный ангел Метатрон, содержит следы адамических традиций[126]. В этих материалах Енох воспринимается как тот, кто восстанавливает необычные качества, которые первозданный Адам потерял после своего проступка в Эдемском саду, а именно его лучезарность и размер.

Более того, в некоторых раввинистических рассказах Метатрон часто прямо описывается как двойник Адама, предопределенный занять место падшего праотца еще до его фактического грехопадения[127]. Идель указывает на развитие этой темы в 3 Енохе[128]. Синопсис § 72 гласит:

> Святой, будь Он Благословен, сказал: «Я соделал его сильным, Я взял его, Я предназначил его, — Метатрона, Раба Моего, — быть первым среди всех сынов высей». «Я соделал его сильным» в (период) поколения первого человека[129].

Согласно этому отрывку, Бог избрал Метатрона уже в поколении первого человека. Таким образом, Метатрон воспринимался как предсуществующее божественное существо, сначала воплощенное в Адаме, а затем в Енохе, который снова вошел в небесный дом первого человека и занял свое заслуженное место в высотах вселенной.

124 Idel, "Enoch is Metatron", 225.
125 Ibid, 225.
126 Ibid, 220.
127 Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2.643.
128 Idel, "Enoch is Metatron", 226.
129 Тантлевский, *Книги Еноха*, 253.

Идель также отмечает, что в еврейской мистической литературе можно обнаружить еще один значительный параллелизм в изображениях телесностей Адама и Еноха. Он отмечает, что в обоих случаях «их колоссальный размер спровоцировал ошибку в вере, а именно другие существа были склонны полагать, что вселенной управляют две силы, а не один Бог»[130]. В некоторых раввинистических источниках и материалах литературы Чертогов, включая в. Хагига 15а, Сефер Хейхалот (Синопсис § 20) и Меркава Рабба (Синопсис § 672), мы находим свидетельства о предании, согласно которому видение Метатрона, сидящего на великом троне у двери седьмого дворца, заставило Ахера поверить, что Метатрон представляет второе владычество на небесах.

Несмотря на важную роль, которую Енох-Метатрон играет в предании о «двух владычествах»[131], первоначальное происхождение этой темы об ошибочном почитании якобы второго божества, похоже, происходит не из енохической, а из адамической традиции[132]. Исследования Ярла Фоссума показывают, что мотив недолжного ошибочного поклонения Адаму некоторых существ, включая ангелов, встречается в нескольких формах в раввинистической литературе[133]. Из Берешит Рабба 8:10 мы узнаем, что, когда Бог создал человека по своему образу, «служебные ангелы приняли его за божественное существо и захотели воскликнуть "Святой" перед Ним… Что сделал Святой, благословен Он? Он навел на него сон, и тогда все поняли, что он был всего лишь смертным человеком»[134]. В Алфавите Рабби Акивы ошибочное поведение ангелов объясняется через ссылку на исполинское тело Адама:[135] «Это учит, что изначально Адам был создан от

130 Idel, "Enoch is Metatron", 225.

131 О двух владычествах на небесах см. А. А. Орлов, *Слава Бога Невидимого: Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология* (С.-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2021).

132 Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, 108–115.

133 Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis", 1.529–30.

134 Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 1.61.

135 Об этих традициях см. A. Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends", *JQR* 35 (1945) 371–391; B. Barc, "La taille cosmique d'Adam

земли до свода небес. Когда служебные ангелы увидели его, они были потрясены и взволнованы им. В это время они все встали перед Святым, благословен Он, и сказали Ему: "Господь мира! Есть две силы в мире, одна на небесах, другая на земле". Что сделал Святой, благословен Он, тогда? Он положил руку на него и уменьшил его, сделав его в тысячу локтей»[136].

Очевидно, что эти адамические легенды не возникли в раввинистической литературе под влиянием истории о Метатроне, а происходят из ранних псевдоэпиграфических текстов. Исследователи отмечают, что эти рассказы имеют корни в знаменитой истории, отраженной в Житии Адама и Евы, согласно которой Бог приказал ангелам поклониться Адаму после его сотворения, и все ангелы, кроме Сатаны, склонились перед первым человеком[137].

Корни истории о недолжном поклонении Ахера Еноху-Метатрону также можно проследить в этой ранней адамической традиции. Возможно, что переход от адамической модели «двух владычеств» к ее «енохической» версии произошел не в раввинистический период, а гораздо раньше, уже в эпоху Второго храма. Как мы уже видели, Майкл Стоун мастерски продемонстрировал, что во 2 Енохе 22 адамическая традиция о поклонении ангелов первозданному человеку была искусно перенесена на седьмого патриарха[138]. Неслучайно, что перенос традиции «двух владычеств» с Адама на Еноха был сделан впер-

dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles après J.-C". *RSR* 49 (1975) 173–85; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (London: S.P.C.K., 1948) 45–46; Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis", 1.529–39; J. Jervell, *Imago Dei: Gen 1:26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulischen Briefen* (FRLANT 76; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960) 99–100; 105–107; S. Niditch, "The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature", *JJS* 34 (1983) 137–146; Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabinnic Reports about Christianity and Gnosticism*, 108–115.

136 Idel, "Enoch is Metatron", 226. Wertheimer, *Batei Midrashot*, 2.333–477.

137 Altmann, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends", 382; Fossum, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis", 530–31.

138 Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*", 143–156.

вые во 2 Енохе, где первый и седьмой патриархи связаны через концепцию вселенского тела Бога.

Два тела, созданные по подобию третьего

Предыдущий анализ показал, что в различных текстах предания о телесности Адама и Еноха часто оказываются связанными и имеют схожие образы. Исследование продемонстрировало, что подобные связи обнаруживаются также и во 2 Енохе. Однако остается очень важный вопрос: как эти рассказы о телах двух возвышенных патриархов могут быть связаны с повествованием о божественном Лице, которое встречается в 39-й главе.

Похоже, что изображение божественной антропоморфной манифестации, обозначенной во 2 Енохе как Лицо Господа, служит важным концептуальным центром, который объединяет адамическую традицию о гигантском теле первозданного человека и енохическую традицию о славном ангельском теле вознесенного патриарха. Нами уже было показано, что Лицо во 2 Енохе 22 представляет собой причину и образ, по подобию которого было создано новое небесное тело Еноха. Также было продемонстрировано, что согласно 2 Еноху 44:1, Адам тоже был создан по подобию Лица Господа[139]. Подобный параллелизм показывает, что небесные тела двух главных возвышенных персонажей славянского апокалипсиса, Адама и Еноха, были созданы по подобию третьего тела, а именно «пространственности» Бога, именуемой в нашем тексте как его Лицо.

Заключение

Подводя итог этой части нашего исследования, посвященной адамическим полемикам во 2 Енохе, нужно отметить, что эти полемические стратегии охватывают не только внутренние споры, базирующиеся на презентации истории Адама во 2 Енохе, но и интертекстуальные дебаты с «внешними» адамическими рассказами, подобными тем, что отражены в различных версиях Жития Адама и Евы.

139 Andersen, "2 Enoch", 170.

Анализ также показывает, что эти полемики включают «переписывание» оригинальных адамических мотивов и тем, когда детали истории Адама переносятся теперь на нового героя, седьмого патриарха Еноха.

Исследование указывает на то, что, как и в ранних текстах 1 Еноха, отношение авторов 2 Еноха к фигуре Адама и традициям, связанным с его именем, все еще остается полемическим. Однако, по сравнению с 1 Енохом, славянский апокалипсис демонстрирует изменение парадигмы полемической стратегии. Здесь конкурирующая традиция не замалчивается, а напротив, раскрывается и открыто усваивается в полемическом развитии.

Подобная смена парадигмы может быть связана с вызовом, который интенсивное развитие преданий о возвышенных патриархах и пророках представило классическому профилю Еноха. Следует отметить, что легенды о возвышенном Адаме, вероятно, были широко распространены в александрийской среде первого века н.э., возможном месте и времени создания 2 Еноха. Адамические полемики, встречающиеся во 2 Енохе, представляют собой реакцию енохической традиции на эти новые переосмысления.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Моисеевские полемики во 2 Енохе и титул Еноха-Метатрона «Князь божественного Лица»

Ранние енохические полемики против Моисея и его откровения

Прежде чем перейти к подробному анализу моисеевских полемик в славянском апокалипсисе, необходимо сделать несколько замечаний о статусе и роли истории Моисея в ранней енохической литературе. Нет нужды говорить, что история Моисея, и особенно откровение, данное пророку на горе Синай, играет первостепенную роль в библейском тексте, где оно представлено как кульминационное событие, формирующее идентичность Израиля, его культ, этический кодекс, а также социальные и религиозные институты. В богословской вселенной Ветхого Завета невозможно найти более значительное откровение, чем то, что было получено Моисеем на великой горе.

В отличие от Библии, где последствия события на Синае пронизывают теологическую ткань многих повествований, в ранних произведениях Первой книги Еноха наблюдается подчеркнутое безразличие к этому откровению. Джеймс Вандеркам отмечает, что «внимательный читатель 1 Еноха вскоре осознает, что закон Моисея практически не играет роли в этой книге»[1]. Можно было бы предположить, что отсутствие акцента на Синайском законе

1 J. VanderKam, "The Interpretation of Genesis in 1 Enoch", in: *The Bible at Qumran* (eds. P. W. Flint and T. H. Kim; Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 142.

неудивительно для произведения, посвященного событиям катастрофического Потопа, которые происходили задолго до того, как Моисею была дарована Тора. Вандеркам указывает, что в этом случае «аргумент заключался бы в том, что авторы 1 Еноха были последовательны в своем псевдоэпиграфическом приписывании материала Еноху и, следовательно, не допустили бы анахронизма, заставляя его соблюдать закон Моисея»[2]. Однако такой аргумент не был бы безупречным, поскольку по крайней мере два рассказа, включенные в 1 Енох, а именно Апокалипсис Недель и Апокалипсис Животных, тесно связаны с периодом путешествия Израиля по пустыне и получением Закона[3].

Первое из упомянутых повествований, Апокалипсис Недель, ссылается на событие на Синае в своем описании четвертой недели. Чтобы сохранить допотопную перспективу Еноха, рассказ принимает форму предсказания событий, которые произойдут в будущем. Автор 1 Еноха 93:6 предсказывает, что «в четвертую седмину, в конце ее, будут видимы видения святых и праведных, и закон для всех будущих родов и двор будет дан им»[4]. Вандеркам отмечает странное равнодушие автора Апокалипсиса Недель к этому важному событию израильской истории. Он подчеркивает, что, хотя закон упоминается, «ничего не добавлено, чтобы подчеркнуть его значимость или характер»[5].

Еще более поразительная картина наблюдается в Апокалипсисе Животных (1 Енох 85–90), где библейская история излагается через своеобразные символические описания с использованием зооморфных образов. Встреча Моисея с Богом на Синае отражена в 1 Енохе 89:29–32. Текст описывает овцу, восходящую на высокую скалу, что символизирует восхождение Моисея на великую гору:

> И та овца поднялась на вершину высокой скалы; и Господь овец послал ее к ним. И после этого я видел Господа овец, стоящего

2 VanderKam, "The Enoch Literature".
3 Ibid.
4 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 367.
5 VanderKam, "The Enoch Literature".

пред ними; и Его вид был величествен и чрезмерно велик, и все те овцы видели Его и устрашились и трепетали пред Ним, и кричали после ухода той овцы, которая была при Нем, к другой овце, находившейся между ними: «мы не можем вынести этого пред нашим Господом и взирать на Него». И та овца, которая вела их, возвратилась и поднялась на вершину той скалы; но овцы начали слепнуть и уклоняться от пути, который она показала им; между тем та овца ничего не знала об этом[6].

Хотя текст изображает восхождение Моисея и его видение Бога, ничего не говорится о его получении Закона. Ученые отмечают, что теофанические детали видения, кажется, более важны для енохических авторов, чем сам Закон; этот Закон лишь вскользь упоминается позднее в 1 Енохе 89:33, где описывается, как овцы уклоняются от пути, показанного им Моисеем[7].

Можно увидеть, что хотя авторы ранних енохических повествований хорошо знакомы с библейскими рассказами о Моисее и приводят множество знакомых деталей его встреч с Богом, событие получения Торы либо полностью замалчивается, либо его значению не придается особого внимания. Такое пренебрежение важным откровением предполагает, что енохические авторы могли иметь в виду другой закон, который они считали более значительным, чем тот, который был получен на Синае.

И действительно, внимательный читатель 1 Еноха вскоре замечает, что ранние енохические материалы, по-видимому, предлагают альтернативу Синайскому закону, делая акцент на важности закона Ноя и других законов, которые никогда не отождествлялись с законом Моисея. В этом отношении Вандеркам отмечает:

> Закон упоминается в других местах в 1 Енохе, например, 5:4; 63:12, где, кажется, речь идет о другом [не Моисеевом] законе; закон неоднократно используется для обозначения движения светил в

6 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 361.
7 VanderKam, "The Enoch Literature".

> главах 72–82 [например, 79:1–2]; 99:2 говорит о грешниках, которые «искажают вечный закон», но неясно, что это за закон [ср. 104:10]. 108:1 упоминает тех, кто «соблюдает закон в последние дни». Но закон никогда не отождествляется с законом Моисея (или чем-то подобным); более распространенное употребление термина связано с законами природы. Это удивительно, учитывая, насколько важен суд в 1 Енохе и как часто авторы говорят о праведных, о тех, кто поступает справедливо и правильно. Тора также никогда не упоминается во 2 Енохе[8].

Отмечая такое явное пренебрежение фундаментальным законом, формирующим израильскую традицию, Вандеркам считает странным, что закон Моисея, который некоторые еврейские авторы (например, автор Юбилеев) пытались перенести в гораздо более ранние времена, здесь исключен[9]. Он отмечает, что енохическая литература, кажется, предлагает альтернативу той форме иудаизма, которая сосредоточена на Моисеевом законе. Эта альтернатива, по его мнению, «находит свой краеугольный камень не в Синайском завете, а в событиях вокруг времени Потопа»[10]. В этом контексте главное откровение, к которому апеллирует енохическая традиция, — это откровения, данные Еноху до Потопа[11].

Пренебрежение законом, полученным Моисеем, в пользу откровений, данных Еноху, играет ключевую роль в понимании отношений между моисеевской и енохической традициями. Это влияет на многие аспекты их долгого взаимодействия, делая их во многом конкурентами, чьи повествования основаны на двух различных откровениях. В этом свете ученые отмечают, что истории Моисея и Еноха можно рассматривать как две соперничающие парадигмы иудаизма в период Второго храма и в раввинистическую эпоху.

8 Ibid.
9 VanderKam, "The Interpretation of Genesis in 1 Enoch", 142.
10 Ibid, 142–3.
11 Ibid, 143; P. Alexander, "Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science", in: *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiental Thought* (eds. C. Hempel et al., BETL 159; Leuven: Peeters, 2002) 234.

Соперничество между двумя откровениями неизбежно принимает форму противостояния между главными получателями этих откровений. Филип Александер отмечает: «Моисей и Енох в каком-то смысле противопоставляются друг другу как представители конкурирующих парадигм иудаизма»[12]. Такое полемическое противопоставление между двумя персонажами явно прослеживается в енохических текстах, где первенство моисеевского откровения открыто оспаривается.

Александер подчеркивает, что

> в енохической традиции можно обнаружить мощный подтекст, предполагающий контраст между Енохом и Моисеем. Моисей, законодатель Израиля, был основателем еврейской государственности. Круги, которые обращались к Еноху как к своему покровителю, по крайней мере в некоторой степени оспаривали первенство Моисея. Мы ранее отмечали полемический потенциал того факта, что Енох жил задолго до Моисея и откровения на Синае. Было убедительно доказано, что в поздний период Второго храма енохическая литература была канонизирована в виде пяти книг — Пятикнижия, соперничающего с Пятикнижием Моисея. Мы обнаруживаем, что Енох время от времени упоминается как юридический авторитет, который высказывается по галахическим вопросам, явно охватываемым Торой Моисея[13].

Наблюдения Александера подводят нас к значимости статуса посредника для первенства и достоверности откровения. Важно, как, где и от кого было получено откровение. В этом отношении у сына Иареда было несколько первоначальных преимуществ перед сыном Амрама. Одним из преимуществ было то, что откровение седьмого патриарха было древнее, чем синайское откровение, так как Енох жил задолго до Моисея и синайского события[14]. Еще одно преимущество заключалось в том, что Енох, в отличие от Моисея, никогда не умирал: он был взят на небо живым. Габриэле Боккачини отмечает, что «превосходство енохического иудаизма гарантируется не только его предполагаемой древностью, но и превосходящим статусом их основателя, Еноха, который, в отличие от своего соперника Моисея, жил до грехопадения ангелов и никогда не умирал, а был "взят" Богом (Быт. 5:24), и, находясь теперь на небесах, имеет более прямой доступ к божественному откровению»[15].

12 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 110.
13 Ibid, 107–8.
14 Alexander, "Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science", 223–43, esp. 233.

Наблюдение Боккачини также напоминает нам, что обстоятельства, сопровождавшие получение откровения патриархом, как это описано в ранних енохических текстах периода Второго храма, были гораздо более возвышенными, чем обстоятельства синайского откровения, описанного в Библии. В то время как Моисей получил Тору на земле, енохический герой приобрел свое откровение в небесной сфере, где его наставляли ангелы и Бог. В библейском повествовании Господь нисходит в мир Моисея, чтобы передать откровение пророку, тогда как Енох способен сам подняться в божественную обитель и созерцать Престол Славы. Здесь преимущество явно на стороне енохического героя.

В контексте продолжающейся полемики и конкуренции такой вызов не мог остаться без ответа со стороны авторов моисеевской традиции. Именно поэтому внебиблейские материалы о Моисее демонстрируют явное стремление усилить возвышенный облик своего героя[16]. Эта тенденция, прослеживаемая

15 G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 74.
16 О внебиблейских моисеевских преданиях см. R. Bloch, "Moïse dans la tradition rabbinique", in: *Moïse, l'homme de l'alliance* (ed. H. Cazelles; Tournai, New York: Desclée, 1955) 93–167; G.W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God* (JSOTSup 57; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988); Fletcher-Louis, *Luke-Acts*; idem, "4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christianity", *DSD* 3 (1996) 236–252; idem, *All the Glory of Adam*, 136ff; Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, 90–94; S.J. Hafemann, "Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7 (1990) 79–104; C.R. Holladay,

во внебиблейских текстах о Моисее, была вызвана не только развитием конкурирующей енохической традиции, но и присутствием целого ряда других небесных посредников, игравших заметную роль в иудаизме периода Второго храма. Тем не менее, особый вызов, брошенный псевдоэпиграфическим Енохом библейскому Моисею, нельзя недооценивать, поскольку патриарх был обладателем альтернативного эзотерического откровения, отраженного в своде обширной литературы, утверждавшей свое превосходство над Торой Моисея.

Упомянутый набор первоначальных недостатков в острой конкуренции может объяснить, почему моисеевская традиция, вступая в диалог с енохическим наследием и другими концепциями небесных посредников периода Второго храма, не могла почивать на лаврах, но вынуждена была развиваться дальше, адаптируя историю своего героя и наделяя его ангельским или даже божественным статусом, сравнимым с возвышенным статусом соперников. Трудно понять, насколько авторы ранних енохических текстов знали о новых внебиблейских переосмыслениях в моисеевской традиции. Однако ясно, что в своем неустанном стремлении отстаивать приоритет откровения Еноха

"The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian", *SBLSP* (1976) 447–52; P. W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", *JJS* 34 (1983) 21–29; idem, "Some Notes on the Exagogue of Ezekiel", *Mnemosyne* 37 (1984) 364–5; L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) 58ff; H. Jacobsen, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); K. Kuiper, "Le poète juif Ezéchiel", *Revue des études juives* 46 (1903) 174ff; W. A. Meeks, "Moses as God and King", in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1968) 354–371; idem, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT 14; Leiden: Brill, 1967); Odeberg, *3 Enoch*, 106ff; Orlov, "Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition", *SBLSP* 39 (2000) 130–147; idem, "Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies", in: "Mémorial Annie Jaubert (1912–1980)", *Xristianskij Vostok* 4.10 (2002) 740–755; A. Schalit, *Untersuchungen zur Assumptio Mosis* (Leiden: Brill, 1989); J. P. Schultz, "Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law", *JQR* 61 (1970–71) 282–307; J. Tromp, *The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary* (Leiden: Brill, 1993); R. Van De Water, "Moses' Exaltation: Pre-Christian?" *JSP* 21 (2000) 59–69.

авторы ранних енохических текстов конкурировали не только с библейской историей Моисея, но и с ее неканоническими вариантами, в которых сын Амрама изображался как ангельское или даже божественное существо.

Доказательством того, что полемический ответ авторов 1 Еноха был направлен не только против библейского Моисея, но и против преданий о более «продвинутом» Моисее, может служить его изображение в Апокалипсисе Животных (89:30). Здесь становится очевидным, что авторы ранних енохических текстов были знакомы с рассказами о возвышении Моисея, аналогичными тем, что отражены в Эксагоге Иезекииля Трагика, в свитках Мертвого моря и у Филона. 1 Енох 89:36 изображает превращение Моисея из овцы в человека. В метафорическом языке Апокалипсиса Животных, где ангелы представлены в антропоморфной, а люди — в зооморфной форме, превращение из овцы в человека однозначно указывает на то, что персонаж приобрел ангельскую форму и статус. Хотя библейские материалы не говорят открыто об ангельском статусе сына Амрама, некоторые традиции, найденные в Эксагоге Иезекииля Трагика, в произведениях Филона и в текстах Кумрана, намекают на такую возможность. Енохические авторы также демонстрируют свою осведомленность о традициях ангеломорфного Моисея и его новом статусе, который существенно отличается от традиционного библейского портрета этого пророка. Традиция, представленная в 1 Енохе 89:36, иллюстрирует, что полемическая направленность енохических авторов охватывает не только откровение Моисея и его закон, но и возвышенный статус этого провидца, который становится опасно похожим на енохического героя, а возможно, даже превосходит его. Этим можно объяснить, почему в 1 Енохе 89:29–31 автор Апокалипсиса Животных уделяет такое пристальное внимание теофаническим образам встречи пророка с божественным Лицом. Упоминание о вышеуказанных переосмыслениях, указывающих на новый возвышенный облик Моисея, требует более тщательного исследования.

Контратака моисеевской традиции

Исследователи ранее отмечали, что моисеевская традиция пыталась ответить на вызовы, которые исходили от традиций, связанных с седьмым допотопным героем, используя несколько полемических стратегий.

Одной из таких стратегий было разорвать связь предания о Енохе с его экзегетическими корнями, утверждая, что Енох на самом деле не был праведным человеком и, следовательно, не был перенесен на небо[17]. Филип Александер видит ранний пример такого типа полемического ответа в трактате Филона *De Abrahamo* 47, где «Енох рассматривается как пример покаяния, и проводится контраст между ним как "раскаявшимся" (μετατεθειμένος), который посвятил первую часть своей жизни пороку, а последующую — добродетели, и "совершенным человеком" (τέλειος), Моисеем, который с самого начала был добродетельным»[18]. Александер также отмечает, что тенденция Филона возвеличивать Моисея и умалять значение Еноха не кажется случайной, так как у Филона можно увидеть другое важное экзегетическое развитие, при котором определенные качества седьмого патриарха приписываются израильскому пророку[19].

Эта характеристика, а именно перенос черт енохического героя на фигуру Моисея с целью укрепления превосходства последнего, — приводит нас ко второй важной стратегии раннего полемического взаимодействия между енохической и моисеевской традициями. Александер указывает, что «вторая линия контрнаступления заключалась в возвеличивании фигуры Моисея и приписывании ему тех же трансцендентных качеств, что и Еноху. Таким образом, некоторые предания утверждают, что Моисей взошел на небеса, получил небесную мудрость, теперь исполняет эпохальную роль как небесное существо и был в каком-то смысле обожествлен»[20]. Элементы этого процесса

17 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 108.
18 Ibid.
19 Ibid.
20 Ibid.

возвышения Моисея можно найти уже в трагедии Эксагоге Иезекииля Трагика, написанной во II веке до н. э. Филон, как мы уже упоминали, придает Моисею божественный статус, который явно сходен с тем, что в других местах приписывается Еноху, при этом довольно уничижительно отзываясь о последнем. 2 Варух 59:5–12 также является поучительным примером: в нем Бог показывает Моисею меры огня, глубины бездны, вес ветров и так далее — космологические секреты, которые в более ранней традиции тесно связаны с Енохом. Аналогичный перенос ролей Еноха на Эзру — как redivivus Моисея — подразумевается в 4 Эзре 14[21].

Указывая на эти переносы, Александер отмечает, что «хронология предполагает, что енохические традиции имеют первенство и это сторонники Моисея пытаются "украсть одежды" Еноха. Маловероятно, что перенос происходил в обратном направлении — от Моисея к Еноху»[22]. Замечания Александера важны для данного исследования. Хотя упомянутые моисеевские переосмысления направлены не исключительно против енохической традиции, но также затрагивают другие традиции возвышенных патриархов, пророков и ангелов, значимость енохического вызова как архетипической альтернативы часто упускалась из виду учеными.

Настоящее исследование теперь должно сосредоточиться на нескольких небиблейских моисеевских рассказах эпохи Второго храма, которые пытались переосмыслить возвышенные черты библейского Моисея и приписать ему некоторые качества Еноха и других небесных посредников.

Одним из значительных ранних свидетельств возвышенного образа Моисея является драма Эксагоге, приписываемая Иезекиилю Трагику, которая описывает опыт пророка на Синае как его небесное преображение и возвышение. Уэйн Микс отмечает, что, учитывая цитирование этой драмы Александром Полигистором, жившим около 100 г. до н. э. — 40 г. до н. э., она

21 Ibid, 108–110.
22 Ibid.

может уверенно рассматриваться как свидетельство традиций II века до н. э[23]. Эксагоге 67–90 приводит следующее описание:

> Моисей: Я видел сон: Синайская вершина
> И трон на ней высокий, до небес,
> На троне же — муж, благородный видом,
> В короне царской, в левой же руке
> Сжимает скипетр. Подзывает правой
> Меня рукой — я в страхе подхожу.
> И вот мне царь вручает скипетр свой,
> И уступает место на престоле,
> И диадему мне передает.
> Оттуда я узрел весь круг земной,
> И то, что под землей, и что над небом,
> И звезды падали к моим ногам,
> И я считал их — я число их ведал
> И строил их в порядок боевой.
> И в ужасе от сна я пробудился.
> Рагуил: Мой гость (ὦ ξένε), тебе прекрасное пророчит
> Бог через этот сон: хотел бы я
> Дожить до исполненья сих видений!
> Быть может, ты великого низвергнешь
> Царя и сам воссядешь судией?
> Увидеть все пределы ойкумены,
> Земли глубины, высоту небес…
> Да, час придет, и ты увидишь все:
> Что ныне есть, что было и что будет[24].

Несколько характеристик этого повествования указывают на то, что его автор был знаком с енохическими преданиями и пытался приписать Моисею некоторые черты истории седьмого патриарха. Эти заимствования включают следующие моменты:

23 Meeks, *The Prophet-King*, 149. См. также Holladay, *Fragments From Hellenistic Jewish Authors*, 2.308–12.

24 Перевод Зои Барзах.

1. При изучении енохических черт данного повествования необходимо обратить внимание на его литературную форму. Первое, что бросается в глаза, — это то, что встреча на Синае теперь представлена не как реальный жизненный опыт «в теле», то есть как это описано изначально в библейских рассказах, а как сон-видение. Это онейромантическое измерение повествования напоминает сны-видения Еноха, особенно как они представлены в 1 Енохе 14, где видение патриархом Кавода представлено как онейромантический опыт[25].

Дополнительным доказательством того, что сон Моисея имеет мантическую природу, является интерпретация Рагуила, которая в Эксагоге следует непосредственно за сном-видением пророка. Интерпретация представляет собой стандартный элемент мантического ритуала, в котором содержание полученного во сне должно быть объяснено толкователем. Рагуил выступает здесь в роли такого интерпретатора; он постигает смысл сна, сообщая сновидцу (Моисею), что его видение было положительным. Подобные мантические процедуры напоминают раннее исследование месопотамского фона енохических онейромантических практик.

Также важно отметить, что сон о встрече на Синае в Эксагоге представлен как видение грядущего события, предвосхищение будущего славного статуса и деяний Моисея. Подобная «предсказательная» перспектива весьма характерна для енохических рассказов, где откровение на Синае всегда изображается как будущее событие, чтобы сохранить допотопный взгляд повествования.

2. Еще одна енохическая деталь повествования заключается в том, что вознесение Моисея во сне позволяет ему не просто подняться на вершину земной горы, но, подобно седьмому патриарху, преодолеть пределы orbis terrarum, достигнув различных внеземных сфер, включая «земли глубины и высоту небес». Это напоминает путешествия Еноха, во время которых патриарх

25 E. Starobinski-Safran, "Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiel le Tragique", *MH* 3 (1974) 216–24; H. Jacobson, "Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge", *ICS* 6 (1981) 273–93; Holladay, *Fragments*, 2.437.

во снах-видениях перемещается не только в верхние небесные области, а также в нижние подземные регионы, где он узнает о предстоящем суде над грешниками[26]. Образ Моисея как того, кто путешествует в высшие и низшие сферы мироздания, отсутствует в библейских рассказах; он, скорее всего, восходит к ранним енохическим истолкованиям.

Следует отметить, что образ небесного путешествия к великому престолу на горе очень напоминает путешествие Еноха в Книге Стражей (1 Енох 14:18–25). В ней провидец поднимается на космическую гору, где расположен великий Престол божественного Кавода. Карл Холледей обращает внимание на терминологические сходства между этим енохическим рассказом и Эксагоге в их описаниях Престола[27].

3. Видение пророка, теперь представленное как небесное путешествие, также, по-видимому, требует присутствия еще одного персонажа, часто появляющегося в апокалиптических преданиях, а именно интерпретирующего ангела, или angelus interpres, чья роль заключается в том, чтобы помогать провидцу понять высшую реальность. Эта апокалиптическая роль, возможно, частично отражена в фигуре Рагуила. Его поразительная способность в интерпретации загадочных откровений напоминает способности ангела Уриила, который, как мы помним, помогал Еноху понять истинное значение открытого. Важной чертой, указывающей на то, что Рагуил может пониматься здесь как сверхъестественный помощник, является то, что в Эксагоге он выглядит как непосредственный участник видения, который знает о раскрытых вещах даже больше, чем сам провидец, и поэтому способен посвятить его в скрытый смысл откровения.

Еще один факт, указывающий на то, что Рагуил может быть ангельским толкователем, заключается в том, что в еврейских традициях крайне необычно, чтобы нееврей толковал сон еврея. Говард Джейкобсон отмечает: «В Библии нигде не упоминается случай, чтобы нееврей истолковывал символический сон для

26 См. 1 Енох 17–18.
27 Holladay, *Fragments*, 2.440.

еврея. Такие сны, если их видят евреи, обычно предполагается, что они понятны самому сновидцу (как, например, сны Иосифа), либо их толкует божественный авторитет (как, например, в Дан. 8)»[28]. Однако для небесного существа вполне естественно указывать на истинное значение видений израильтянина. Поэтому можно предположить, что Рагуил представлен здесь как небесный, а не человеческий толкователь.

В свете этих соображений можно предположить, что обращение Рагуила, занимающее последнюю часть рассказа, может рассматриваться, по крайней мере структурно, как продолжение предыдущего видения. Одной из деталей, которая может подтверждать такую интерпретацию, является то, что в начале своего толкования Рагуил называет Моисея ξένος — греческий термин, который можно перевести на русский как «гость». Такое обращение можно истолковать как речь ангела к человеческому пришельцу, находящемуся в небесной сфере, которая обычно ему чужда.

4. *Эксагоге* изображает Моисея как звездочета. Текст также придает большое значение взаимодействию пророка с этими небесными телами, которые «падают к его ногам» и далее выстраиваются пророком в определенный «боевой» порядок, что может указывать на его демиургические функции. Подобные сцены неизвестны в библейских рассказах о Моисее. В то же время экспертиза седьмого патриарха в астрономических и космологических расчетах и знаниях хорошо знакома и является важной темой его откровений уже в самых ранних енохических книгах — Астрономической Книге и Книге Стражей, где патриарх изображается как звездочет[29].

Поздние енохические материалы также показывают, что мастерство патриарха в подсчитывании и измерении небесных и земных явлений становится важным концептуальным аспектом его будущего возвышения как всеведущего наместника Бога, который знает и управляет «порядками творения»[30].

28 Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 92.
29 1 Енох 33:2–4.
30 См. Синопсис § 66 (3 Енох 46:1–2).

5. Уже отмечалось, что полемика между моисеевской и енохической традицией часто вращалась вокруг вопроса первенства и превосходства их откровений. Автор Эксагоге, похоже, бросает вызов эзотерическому статусу енохических знаний и роли патриарха как знатока тайн, подчеркивая эзотерический характер моисеевского откровения и превосходство пророка в тайнах земли и небес. После того как сын Амрама получает свое откровение, его таинственный интерпретатор Рагуил объясняет пророку, что видение всего мироздания — «земли глубин и высоты небес» — означает, что ему будет открыто «то, что ныне есть, что было и что будет». Несколько исследователей ранее уже заметили, что это высказывание напоминает формулировку из Мишны Хагига 2[31]. Мишна Хагига, текст, созданный примерно в то же самое время, что и 2 Енох, описывает несколько областей эзотерического знания, устанавливая строгие границы и критерии для их изучения. В частности, во второй главе Мишны Хагига упоминаются Деяние Творения и Деяние Колесницы, когда утверждается, что

> запретные степени (דורשין בעריות) нельзя излагать перед тремя, Деяние Творения (במעשה בראשית) перед двумя, и божественную Колесницу (במרכבה) перед одним, если только он был мудрым и понимающим самостоятельно. Всякий, всматривающийся в одну из четырех вещей, лучше было ему не являться на свет: что наверху? что внизу? что прежде? что после? И кто не заботится об уважении к своему Создателю, тому также лучше было бы не приходить в этот мир[32].

Оба предания, найденные соответственно в Эксагоге и Мишне Хагига, охватывают уникальное пространственное измерение — нижние и верхние миры («земли глубины и высоту

31 Meeks, *The Prophet-King*, 208. См. также van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", 28; Fletcher-Louis, "4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology", *DSD* 3 (1996) 236–252, esp. 246.

32 Danby, *Mishnah*, 212–13.

небес»), а также временное измерение («то, что есть, что было и что будет»). Интересно, что Эксагоге не уникальна в своей попытке связать откровение Моисея с этими топологическими и хронологическими рамками. Поздняя раввинистическая традиция также связывает Моисея с подобными же параметрами. Так Шмот Рабба 3:1 говорит, что «Моисей поступил неправильно, скрыв свое лицо, ибо если бы он этого не сделал, Бог открыл бы ему то, что наверху, что внизу, что было и что будет»[33].

В свете этих соответствий можно предположить, что автор Эксагоге, по-видимому, знакомый с ранними формами мишнаитской формулы, пытался представить откровение Моисея как эзотерическую традицию, подобную енохическому учению.

6. Восхождение Моисея на великий Престол в Эксагоге и его облачение в царские регалии часто интерпретируются учеными как занятие пророком места Бога.

Уникальность мотива оставления Богом Престола и передачи его другому существу давно вызывало недоумение у исследователей[34]. Попытки объяснить эту загадку через образ наместника, на мой взгляд, не решают проблему; наместники в еврейских традициях (такие, например, как Метатрон) обычно не занимают место Бога, а имеют собственный трон, который иногда выступает как подобие божественного Престола.

Загадочная идентификация пророка с божественной Формой может быть объяснена более логично не через идею наместника, а через концепцию небесного двойника. В свете предыдущего исследования этой концепции в енохической традиции и преданиях, посвященных патриарху Иакову, можно предположить, что идентификация Моисея с восседающим на престоле «благородным мужем» в Эксагоге может представлять собой моисеевскую адаптацию образа небесного двойника. Занятие Моисеем славного Престола, таким образом, отражает про-

33 Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 3.58.

34 Van der Horst, "Throne Vision", 25; Holladay, *Fragments*, 444.

цесс единения человеческого адепта с его небесным аналогом, который, как уже было показано в этом исследовании, часто включает идентификацию с Каводом. Небесный двойник является тесно связанным с этой небесной сущностью и часто изображается как образ провидца (Иакова), запечатленный на Престоле Славы.

7. Предыдущий анализ показывает, что процесс превращения провидца в его небесного двойника часто включает изменение его телесного облика. Это может произойти даже во сне, как, например, в рассказе о небесном двойнике в Книге Притч, где, хотя путешествие Еноха происходило «в духе», его «тело расплавилось», и в результате он обрел идентичность Сына человеческого[35].

Похожее изменение идентичности провидца может быть заметно и в Эксагоге, где уже упомянутое обозначение Моисея как ξένος имеет место. Помимо значений «друг» и «гость» это греческое слово также может быть переведено как «чужак»[36]. Если авторы Эксагоге действительно имели в виду это значение слова ξένος, оно могло бы быть связано с тем фактом, что лицо или тело Моисея подверглись какому-то преображению, которое изменило его прежний физический облик и сделало его незнакомцем для Рагуила.

Традиция измененной идентичности Моисея после его встречи с Каводом отражена не только в Исх. 34, но также в Библейских древностях Псевдо-Филона (12:1), где израильтяне не смогли узнать Моисея после его преображения на горе Синай: «Моисей сошел вниз. Окутанный светом, на который нельзя было смотреть, он спустился в место, где свет солнца и луны. Свет его лица превосходил сияние солнца и луны, но сам он этого не осознавал. Когда он сошел к сынам Израиля, они, увидев его, не узнали его. Но, когда он заговорил, они узнали его»[37]. Криспин Флетчер-Луи отмечает, что в этом отрывке Моисей может быть представлен как преображенное ангеломорфное существо[38].

35 1 Енох 71:11.
36 Robertson, "Ezekiel the Tragedian", 812, note d2.
37 H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation* (AGAJU 31; 2 vols.; Leiden: Brill, 1996) 1.110.

Попытка авторов Эксагоге идентифицировать Моисея с небесной формой, возможно, даже с Формой Бога, не уникальна для неканонических моисеевских легенд. Подобная традиция, возможно, отражена в отрывке из еврейской Орфики. Рукописи Мертвого моря также свидетельствуют о традиции обожествления Моисея на Синае. Например, один из частично сохранившихся текстов из Кумрана, 4Q374, также известный как *Рассуждение о традиции Исхода/Завоевания*, содержит аллюзию на обожествление Моисея: «и Он сделал его как Бога над могущественными, и причиной [потрясения (?)] для фараона... и тогда Он заставил его лицо сиять для их исцеления, они укрепили свои сердца снова»[39].

Еще одна особенность этого Кумранского отрывка, значимая для дальнейшего анализа моисеевских полемик во 2 Енохе, заключается в том, что сияние прославленного лица Моисея, подобное божественному свету, способно трансформировать человеческую природу. Похожий мотив можно найти во 2 Енохе 64:4, где люди просят преображенного на небесах Еноха благословить их, чтобы они могли прославиться перед его лицом. Этот енохический отрывок демонстрирует определенное сходство с преданием из 4Q374, где сияние лица Моисея способно исцелить сердца израильтян.

В моисеевских рассказах из Кумрана можно увидеть еще одну важную тенденцию, уже отмеченную в этом исследовании, а именно связь между возвышенными образами Моисея и Адама, по отношению к которому Моисей выступает как светоносный соперник. Как и в преданиях 2 Еноха, где черты Адама до его грехопадения переносятся на седьмого патриарха, эти ранние моисеевские рассказы пытаются сделать то же самое. В группе фрагментов из свитков Мертвого моря, известных под названием *Слова светил* (4Q504), можно найти следующий от-

38 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 139.
39 4Q374 2:6–8. García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2.740–41.

рывок о славе Адама в Эдемском саду: «[… Адам,] наш [оте]ц, Ты сотворил по образу [Твоей] славы […] [… дыхание жизни] Ты [вд]унул в его ноздри, и разумение и знание […] [… в сад] у Эдема, который Ты насадил. Ты сделал [его] правителем […] […] чтобы он ходил по славной земле… […] […] он хранил. И Ты наложил на него запрет не [отступать…] […] ибо он плоть, и в прах […]»[40]. Позже в 4Q504 этот мотив о славе, дарованной первому человеку, появляется вновь, теперь при описании лица Моисея при его встрече с Богом на Синае: «[…По]мни, пожалуйста, что все мы — Твой народ. Ты чудесно поднял нас [на крыльях] орлов и привел нас к Себе. И как орел, который охраняет свое гнездо, кружит [над своими птенцами,] простирает свои крылья, берет одного и несет на [своих перьях] […] мы остаемся в стороне, и нас не считают среди народов. И […] […] Ты посреди нас, в столпе огня и в облаке […] […] Твое [свя]тое […] идет впереди нас, и Твоя слава [среди нас] […] […] лицо Моисея, [Твоего] ра[ба]…»[41].

Мы видим, что автор 4Q504, проводит параллели между славой Адама и славой Моисея. Светоносное лицо пророка, возможно, представляет в этом тексте альтернативу утраченного сияния Адама и, таким образом, становится новым символом Божьей Славы, вновь явленной в человеческом теле.

Мотив лучезарности Моисея, способной превзойти сияние первого человека, становится популярным в самаритянской и раввинистической литературе[42]. Ярл Фоссум и Эйприл ДеКонник указывают на важность самаритянских материалов для понимания связи между «прославлениями» Адама и Моисея. Самаритянские тексты утверждают, что, когда Моисей поднялся на гору Синай, он получил божественный образ, который Адам утратил в Эдемском саду[43]. Мемар Марка 5:4 утверждает, что

40 García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2.1008–1009.
41 Ibid.
42 Meeks, "Moses as God and King", 358.
43 Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 93; De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, 159.

«Он [Моисей] был облачен в образ, который Адам утратил в Эдемском саду; и его лицо сияло до дня его смерти»[44].

Тема связи славы Моисея со славой Адама получает широкую интерпретацию и в раввинистических источниках. Алон Гошен-Готштейн подчеркивает, что «лучезарный характер образа (*целема*) является основой для сравнения Моисея и Адама в нескольких раввинистических материалах»[45]. Дварим Рабба 11:3 представляет одно из важных свидетельств связи Адама и Моисея. В нем содержится следующий отрывок, в котором два «светила» спорят о том, чья слава больше:

> Адам сказал Моисею: «Я превосхожу тебя, потому что я был создан по образу Бога». Откуда это? Ибо сказано: «И Бог сотворил человека по Своему образу». Моисей ответил ему: «Я превосхожу тебя даже больше, потому что слава, которая была дана тебе, была отнята у тебя, как сказано: Но человек (Адам) не пребывает в чести, но что касается меня, то сияющий лик, который Бог дал мне, остается со мной». Откуда это? Ибо сказано: «Его глаз не помутился, и сила его не иссякла»[46].

Гошен-Готштейн обращает внимание на другой отрывок из Мидраша Тадше 4, где Моисей представлен как светоносный двойник Адама. Мидраш гласит: «Подобно созданию мира Святой, благословен Он, явил чудеса для Израиля, когда они вышли из Египта… В начале: "И Бог сотворил человека по Своему образу", а в пустыне: "И Моисей не знал, что кожа его лица сияла"»[47].

Интересно, что более поздние раввинистические материалы часто говорят о лучезарности *лица* Адама[48] — черте, которая снова указывает на связь с историей Моисея. В Вайикра Рабба 20:2 можно найти следующий отрывок:

44 J. Macdonald, *Memar Marqah. The Teaching of Marqah* (BZAW 83; Berlin, 1963) 209.
45 A. Goshen-Gottstein, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature", *HTR* 87 (1994) 171–95, esp.182.
46 Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 7.173.
47 Jellinek, *Bet ha-Midrash*, 3.168.
48 Fossum, *The Name of God*, 94; Jervell, *Imago Dei*, 45.

> Реш Лакиш, от имени рабби Шимона сына Менасии, сказал: «Яблоко пятки Адама сияло ярче, чем солнце; тем более лицо его! И не удивляйтесь. Обычный человек, если он делает блюда для себя и для своей семьи, чьи он сделает более красивыми? Разве не для себя? Точно так же Адам был создан для служения Святому, благословен Он, а солнце — для служения человечеству»[49].

Эти свидетельства показывают, что моисеевские, адамические, енохические и прочие посреднические традиции часто заимствовали друг у друга экзегетические стратегии не только в псевдоэпиграфических текстах, но и в более поздних раввинистических источниках. Это свидетельствует о долгосрочном характере полемики между этими возвышенными фигурами и о тесном взаимодействии этих традиций в раввинистических текстах и литературе Хейхалот.

Однако начальные корни этих полемических тенденций можно проследить уже в текстах периода Второго храма. Например, тема превосходства Моисея над Адамом может быть найдена уже у Филона. Уэйн Микс обращает внимание на традицию из *Quaestiones et Solutiones in Exodum* 2.46, где возвышение Моисея противопоставляется фигуре небесного человека, созданного по образу Божьему на седьмой день:[50]

> Но призвание пророка наверх является вторым рождением, превосходящим первое… Ибо он был призван на седьмой день, отличаясь в этом отношении от созданного из земли первого человека, ибо последний был создан из земли и с телом, тогда как первый был создан из эфира и без тела[51].

Подобные свидетельства о возвышенном статусе пророка широко распространены в корпусе сочинений Филона. Алан Сигал отмечает, что «Филон часто говорит о Моисее как о человеке, ставшем божественным… Размышляя о получении Моисеем десяти заповедей, Филон представляет его восхождение не просто на гору, но на небеса… его могила неизвестна, что, по-видимому, для Филона означает, что Моисей был перенесен на небо»[52].

49 Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 4.252.
50 Meeks, "Moses as God and King", 364–65.
51 Philo, *Questions and Answers on Exodus* (tr. R. Marcus, Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949) 91–92.

Исследователи указывают, что многие из этих новых, возвышенных характеристик пророка были вдохновлены енохическими прототипами. Так, Александер отмечает, что у Филона многие возвышенные характеристики седьмого патриарха были перенесены на Моисея[53]. Наш предыдущий анализ показывает, что эти переосмысления не возникли исключительно из творческого разума великого александрийского экзегета, но отражают устоявшуюся тенденцию его времени, различимую также и в других моисеевских преданиях. Микс замечает, что даже самый поверхностный анализ произведений Филона показывает, что Моисей был его главным героем[54]. Он также обращает внимание на любопытную тенденцию Филона преуменьшать значение и откровения патриархов в пользу Моисея. Микс отмечает, что у Филона «Моисей значительно превосходит патриархов; они еще должны были быть посвящены в священные тайны как новички, в то время как Моисей с самого начала выступает в качестве мистагога»[55].

Здесь можно обнаружить знакомую тему, уже отмеченную в Эксагоге, о том, что мастерство Моисея в священных тайнах значительно превосходит мастерство любого другого небесного посредника, включая парадигматического знатока тайн вселенной, патриарха Еноха. Возражения Филона против эзотерической мудрости патриархов могли быть направлены не только против их библейских историй, но и против их псевдоэпиграфических преданий, в которых Адам, Авель, Сиф, Енох, Ной, Иаков, Авраам и другие патриархи изображались как получатели различных ангельских и божественных откровений.

52 Segal, *Paul the Convert*, 44.
53 Alexander, "From Son of Adam to a Second God", 108.
54 Meeks, *The Prophet-King*, 102.
55 Ibid.

Эти предания создавали прямую угрозу первенству моисеевского наследия.

Труды Филона также представляют собой то место, где впервые в еврейской литературе можно увидеть всестороннее и последовательное переосмысление концепции обожествления Моисея. Микс отмечает, что у Филона «аналогия между Моисеем и Богом … приближается к единосущию»[56]. Хотя некоторые исследования прежде рассматривали обожествление Моисея у Филона как еврейскую адаптацию греко-римской концепции θεῖος ἀνήρ, Криспин Флетчер-Луи недавно убедительно доказал, что в стремлении обожествить Моисея Филон «переосмыслял и адаптировал фундаментальную еврейскую традицию, которая, по крайней мере со II века до н. э., представляла Моисея в ангеломорфных / божественных терминах»[57]. Уже в Библии сын Амрама назван богом[58]. Однако библейские тексты не раскрывают последствий этого обозначения. У Филона же этот титул помещен в своеобразный визионерский контекст. Микс отмечает склонность Филона связывать моисеевский титул «бог» с восхождением пророка на гору Синай[59]. Подобную связь можно проследить, например, в отрывке из *De Vita Mosis* 1.158–159:

> Ибо он [Моисей] был назван богом и царем (θεὸς καὶ βασιλεύς) всего народа и вошел, как нам сказано, во тьму, где находился Бог, то есть в невидимую, неосязаемую, бестелесную и архетипическую сущность существующего. Таким образом, он узрел то, что скрыто от взора смертной природы, и в себе самом и своей жизни явил всем, как прекрасно выполненную картину, произведение, прекрасное и божественное, образец для тех, кто желает подражать ему. Счастливы те, кто запечатлевает или стремится запечатлеть этот образ в своих душах. Ибо было бы лучше, чтобы разум носил форму добродетели в совершенстве, но если это

56 Meeks, *The Prophet-King*, 104f.
57 Fletcher-Louis, "4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition", 243. См. также idem, *All the Glory of Adam*, 136ff.
58 Исход 7:1.
59 Meeks, "Moses as God and King", 355.

> невозможно, то пусть хотя бы у него будет непоколебимое стремление обладать этой формой[60].

Здесь восхождение пророка сильно отличается от его библейского аналога. У Филона, в отличие от Библии, мотив обожествления Моисея переплетается с его мистическим восхождением на Синай, но не в теле, а в разуме. Восхождение Моисея у Филона, таким образом, описывается не через типичный библейский язык богоявления, а через интроспективные формулировки, согласно которым провидец постигает «бестелесную и архетипическую сущность существующего».

Quaestiones et Solutiones in Exodum 2.40 также подчеркивает эту тенденцию к внутреннему созерцательному опыту, представляя синайскую встречу как восхождение души в область над небесами: «Это означает, что святая душа обожествляется, восходя не в воздух, эфир или на небеса (что выше всего), но в область над небесами. А за пределами мира нет места, кроме Бога»[61].

Этот повторяющийся акцент на внутренней природе восхождения на Синай напоминает форму внутреннего видения, обнаруживаемую в Эксагоге, которое в свою очередь следует 1 Еноху. Однако филоновский образ мистического восхождения, вероятно, следует здесь не только еврейским визионерским аналогам, но и греческим философским формулировкам, поскольку созерцание Моисеем «бесформенной и бестелесной и архетипической сущности существующего» весьма чуждо видениям седьмого патриарха и других апокалиптических провидцев, в которых они созерцают великое многообразие небесных явлений. Также примечательно, что у Филона, в отличие от Эксагоге и 1 Еноха, восхождение Моисея не является онейромантическим, т. е. связанным со сновидением.

Тем не менее, возможные следы енохических влияний все еще заметны в текстах Филона, несмотря на его радикальные

60 *Philo* (trs. F. H. Colson and G. H. Whitaker; 10 vols.; LCL; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929–64) 6.357–59.
61 Philo, *Questions and Answers on Exodus* (tr. R. Marcus, LCL; Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949) 82–83.

переосмысления ранних иудейских преданий через понятия греческой философии. Одной из таких енохических черт является тема отрицания смерти героя и его вознесения на небеса в конце жизни. Микс отмечает, что

> Филон принимает как данность, что Второзаконие 34:6 («никто не знает его могилы») означает вознесение Моисея. Несомненно, это представление было традиционным в кругу Филона, так как он без лишних пояснений утверждает, что Енох, «протопророк (Моисей)» и Илия все получили эту награду[62]. Конец жизни Моисея был «восхождением»[63], «переселением на небо»[64], «оставлением смертной жизни ради обретения бессмертия»[65].

De Vita Mosis 2.288–291 описывает уход Моисея из бренной жизни следующими словами:

> Позднее настал час, когда он должен был совершить свое паломничество с земли на небо и оставить эту смертную жизнь ради бессмертия, призванный туда Отцом, который разрешил его двойственную природу души и тела в единое целое, преобразив всю его сущность в разум, чистый, как солнечный свет… Ибо когда он уже был вознесен и стоял у самого порога, готовый по знаку взойти на небеса, на него снизошел божественный дух, и он, будучи еще живым, с прозорливостью пророчествовал о своей собственной смерти[66].

Этот отрывок напоминает традицию, отраженную во 2 Енохе 67, где Енох, во время своего вознесения на небеса, пророчествует своим детям и народу земли. Однако остается неясным, в какой степени Филон был знаком с внебиблейскими енохическими рассказами о вознесении патриарха на небеса. Возможно, что его описание ухода Моисея опирается больше на устоявшиеся библейские аналоги.

62 *Quaestiones et solutiones in Genesim* 1.86.
63 Ibid.
64 *Mos.* 2.288–292; *Virt.* 53, 72–79.
65 Meeks, *The Prophet-King*, 124.
66 Colson and Whitaker, *Philo*, 6.593–5.

У Иосифа Флавия, как и у Филона, Моисей вновь описывается в той же самой парадигме внеземного вознесения[67], которая напоминает вознесения Еноха и Илии. *Ant.* 4.326 гласит: «И когда он [Моисей] попрощался с Елеазаром и Иисусом Навином и все еще беседовал с ними, вдруг облако снизошло на него, и он исчез в ущелье. Но о себе самом он написал в священных книгах, что он умер, чтобы никто не дерзнул утверждать, что по причине его превосходной добродетели он вернулся к Богу»[68].

Наш анализ моисеевского полемического ответа можно завершить примером из 2 Варуха 59, где также прослеживается адаптация енохических преданий в контекст моисеевской традиции. В отличие от Филона и Иосифа Флавия, которые в основном опираются на библейские рассказы, автор 2 Варуха явно демонстрирует его знакомство с технической терминологией ранних енохических преданий. 2 Варух 59:5–11 говорит:

> Но тогда же Он показал ему (Моисею) размеры огня, а также глубину бездны[69], и тяжесть ветров[70], и число капель дождя[71], и сдерживание гнева, и множество долготерпения, и истинность суда, и корень мудрости, и богатство разума, и источник знания, и высоту воздуха[72], и величие рая, и конец веков, и начало дня суда[73], и число жертвоприношений, и земли, которые еще не пришли, и пасть геенны[74], и положение возмездия, и область веры, и место надежды, и образ будущих мучений, и множество ангелов,

67 J. D. Tabor, "'Returning to the Divinity': Josephus's Portrayal of the Disappear-an-ces of Enoch, Elijah, and Moses", *JBL* 108 (1989) 225–38; C. Begg, "'Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses", *JBL* 109 (1990) 691–93.
68 Josephus, *Jewish Antiquities* (tr. H. S. J. Thackeray; LCL; Cambridge: Harvard University Press/London: Heinemann, 1967) 4.633.
69 1 Енох 18:11; 21:7–10.
70 Ibid, 41:4; 2 Енох 40:11.
71 Ibid, 47:5.
72 1 Енох 40:12.
73 2 Енох 65:7–10.
74 1 Енох 27:2; 54:1–6; 90:26.

которым нет числа, и силы пламени, и сверкание молний[75], и голос громов, и чины глав ангелов[76], и сокровищницы света, и смены времен[77], и исследования Закона[78].

Хотя Чарльз ранее утверждал, что перенос функций Еноха на Моисея произошел здесь впервые, теперь можно с уверенностью сказать, что решающее делегирование енохического образа на фигуру Моисея было сделано гораздо раньше, в таких ранних произведениях Второго храма, как, например, Эксагоге Иезекииля Трагика[79].

Подводя итог этому разделу исследования, следует подчеркнуть, что основная причина возвышения образа Моисея в период Второго храма заключалась в его роли посредника или гаранта божественного откровения. Микс отмечает, что рассказы о возвышении Моисея «указывают на то, что одной, а возможно, и главной функцией легенд о восхождении было подчеркивание роли Моисея как гаранта традиций — космологических, галахических или эсхатологических — той группой, которая культивировала эти рассказы»[80].

Моисеевская полемика во 2 Енохе: новая стратегия

В предыдущих разделах этой главы я рассмотрел начальный моисеевский полемический ответ на вызовы енохической традиции, отраженный в таких документах, как Эксагоге, материалах Кумрана и трудах Филона. Эти переосмысления раскрывают важную тенденцию в противоборствах между небесными

75 1 Енох 41:3; 43:1; 60:13–15; 2 Енох 40:9.
76 1 Енох 61:10; 71:7–9; 2 Енох 30:1–3.
77 1 Енох 82:11–20; 2 Енох 13:5; 40:6.
78 Ю. Н. Аржанов, *Сирийские Ветхозаветные Псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра* (Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2011) 132–133.
79 *APOT*, 2.514.
80 Meeks, "Moses as God and King", 369.

посредниками в период Второго храма: авторы нередко заимствовали образы и экзегетические стратегии своих оппонентов, чтобы возвысить значимость своего собственного героя. В этом контексте вполне естественно предположить, что енохические авторы также могли пытаться перенести определенные моисеевские черты на фигуру Еноха. Однако предварительный анализ показывает, что материалы, включенные в состав Первой книги Еноха, не применяют такую полемическую стратегию, которая пыталась бы перенести возвышенные черты сына Амрама на седьмого патриарха.

Во 2 Енохе, однако, ситуация меняется, и моисеевские аллюзии, присутствующие в этом тексте, кажутся более продвинутой полемической стратегией по сравнению с тем, что можно наблюдать в других ранних енохических книгах. Признаком того, что эта полемика отличается от 1 Еноха, является то, что моисеевские образы теперь явно приписываются патриарху. Авторы славянского апокалипсиса, судя по всему, впервые в енохической традиции применяют стратегию, ранее использованную их моисеевскими оппонентами. Хотя Моисей напрямую не упоминается в этих новых полемических адаптациях, они все же составлены таким образом, чтобы енохические читатели, которые, несомненно, были знакомы с библейскими описаниями Моисея, могли легко распознать узнаваемые моисеевские черты в этих новых качествах патриарха.

Функция этих новых полемических разработок идентична той, что обнаруживается в более поздних сравнениях Моисея и Еноха-Метатрона в литературе Хейхалот, а именно, показать, что первый является лишь поздним и худшим подражанием второго. Такая полемическая перспектива нацелена на то, чтобы подчеркнуть первичность истории Еноха и его откровения, поскольку патриарх теперь представлен как тот, кто прошел моисеевский тип преображения и инициации в допотопные времена, задолго до рождения израильского пророка.

Анализ Дэвида Халперина, посвященный исследованию раввинистических преданий, демонстрирует повсеместность таких сравнений, отражающих полемический характер вза-

имодействий Моисея и Метатрона. Он отмечает, что в этих материалах Метатрон всегда изображается как «превосходящий Моисея… а точнее, как Моисей, сделавший шаг вперед. Моисей восходит на небеса; Метатрон становится правителем небес. Моисей побеждает ангелов; Метатрон доминирует над ними. Моисей приближается к Престолу Бога; Метатрон сидит на престоле, идентичном ему. Когда Метатрон дарует откровение Моисею, он как бы протягивает руку помощи своему младшему альтер эго… Эти авторы, я предполагаю, видели Метатрона как первичную фигуру, а Моисея — как его худшую копию»[81].

В сравнении с нашим исследованием работа Халперина усматривает начальный фон этих полемических сравнений между сыном Амрама и Метатроном в более поздних раввинистических материалах, связанных с циклом Шавуот[82]. При этом Халперин игнорирует более ранние свидетельства моисеевских полемик, обнаруживаемые в 1 и 2 Енохе. Халперин утверждает, что «как историки традиции, мы, однако, должны изменить взаимоотношения [между Моисеем и Метатроном]. Сначала проповедники Шавуот позволили Моисею войти на небеса и занять трон. Затем авторы литературы Чертогов, выходя за рамки старых рассказов, позволили Метатрону наслаждаться плодами завоевания»[83].

Данное исследование уже продемонстрировало, что, учитывая длительное соперничество между енохической и моисеевской традициями, а также свидетельство 2 Еноха о развитии образа Еноха-Метатрона, которое предшествует раввинистическим преданиям круга Шавуот, больше нет необходимости следовать совету Халперина, уточняя взаимоотношения между Моисеем и Метатроном на основе более поздних раввинистических переосмыслений. В материалах Второго храма, и в частности во 2 Енохе, авторы енохической традиции уже стремились изобразить Моисея как позднюю копию, уступающую Енохе-

81 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 426.
82 Ibid, 289ff.
83 Ibid, 426.

Метатрону. Это не исключает возможности, что енохический полемический ответ был вызван традициями о возвышенном Моисее. Однако этот стимул для усиления теофанических качеств истории Еноха-Метатрона был получен первоначально не от проповедей цикла Шавуот, а из таких ранних документов, как Эксагоге, где Моисей уже изображается как тот, кто «вошел на небеса и занял Престол».

Заимствование моисеевских образов во 2 Енохе показывает, что ранняя форма моисеевских полемик, отраженная в славянском апокалипсисе, представляет собой, возможно, самое начало богословских размышлений, которые стремились представить Моисея как существо, уступающее Еноху-Метатрону. Однако по сравнению с более поздними текстами литературы Чертогов авторы славянского апокалипсиса предпочитают не упоминать Моисея напрямую, а используют скрытые аллюзии к этому персонажу через известные моисеевские мотивы (например, сияющее лицо провидца или объятие героя рукой Бога). Такие тенденции также могут служить дополнительным свидетельством того, что моисеевские полемики во 2 Енохе представляют очень раннюю стадию своего развития, поскольку здесь авторы енохической традиции отвечают своим оппонентам, применяя аналогичную тактику умолчания, ранее использованную их моисеевскими соперниками. Как мы помним, в Эксагоге и других ранних моисеевских преданиях черты Еноха часто приписываются Моисею без упоминания их изначального носителя.

Данное исследование покажет, что во многих случаях заимствования моисеевской теофанической символики во 2 Енохе, такие как мотивы руки Божьей, охватывающей провидца, сияющего лица героя или, что особенно важно, образ божественного Лица, явно служат первоначальным концептуальным фоном для более поздних свидетельств Хейхалот и раввинистических текстов о связи Моисея и Метатрона. В этих более поздних описаниях, однако, в отличие от 2 Еноха, идентичность полемического противника больше не скрывается, и Моисей открыто сравнивается с Енохом-Метатроном.

Образ Лица

Как уже упоминалось, моисеевская теофаническая символика не играет значимой богословской роли в видениях патриарха в 1 Енохе. Молчание ранних енохических преданий, однако, не исключает, что их авторы были знакомы с библейскими или внебиблейскими преданиями о Моисее. Тем не менее, в отличие от авторов славянского апокалипсиса, авторы 1 Еноха избегают упоминания сияния лица или тела героя, поскольку эти упоминания могли бы напомнить их читателям о соперничающих моисеевских или адамических традициях. Вызывающий зависть мотив сияния лица Моисея, вероятно, также является одной из причин, по которой образ его небесного аналога, Лица Божьего, не играет центральной роли в ранних енохических видениях. Хотя символизм небесного храма и его покоев имеет важное значение в 1 Енохе 14, божественное Лицо упоминается там лишь один раз, и то без какой-либо богословской значимости. Еще одно важное енохическое видение, засвидетельствованное в 1 Енохе 71, вообще не упоминает этот образ.

Во 2 Енохе, однако, где моисеевские полемики принимают новую «активную» форму, можно увидеть совершенно иную картину. В этом тексте видение Енохом Божьего Лица сопровождается набором специфических деталей, однозначно заимствованных не только из библейских, но и из внебиблейских моисеевских теофанических описаний. Пора более подробно исследовать эти описания Божьего Лица во 2 Енохе, чтобы проиллюстрировать их связи с моисеевскими сюжетами.

Как уже отмечалось в предыдущем анализе, 2 Енох содержит два рассказа, включающих описания божественного Лица. Первый находится во 2 Енохе 22, где изображается встреча Еноха с Богом в небесной сфере. В главе 39 Енох пересказывает этот опыт богоявления своим сыновьям, добавляя новые детали. Хотя оба описания демонстрируют ряд терминологических сходств, второй рассказ явно связывает божественное Лицо с антропоморфной сущностью Господа, божественным Каводом.

В предыдущих исследованиях я уже отмечал, что библейские предания о Моисее сыграли формирующую роль в создании теофанического образа божественного Лица во 2 Енохе[84]. Не случайно, что как в Библии, так и во 2 Енохе божественная Форма ассоциируется со светом и огнем. В библейских богоявлениях огонь часто служит своего рода защитным экраном, предохраняющим созерцателей от смертельно опасного вида божественной Формы. Поэтому в описаниях 2 Еноха легко узнаются знакомые теофанические образы, заимствованные из рассказов Книги Исхода[85].

Во 2 Енохе 39:3–6, как и в моисеевском повествовании из Исхода 33, Лицо тесно связано с божественной Формой и воспринимается не просто как часть тела Господа, но как сияющий фасад его целой антропоморфной фигуры. Эта идентификация Лица Господа с его антропоморфным Телом подкрепляется дополнительной параллелью, в которой лицо Еноха отождествляется с его телом: «Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — руку равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца». (2 Енох 39:3–6, краткая редакция)[86].

Связь между божественным Лицом и божественной Формой во 2 Енохе 39:3–6 отсылает к библейской традиции из Исх. 33:18–23, где божественный Паним упоминается в связи со славной божественной Формой — Каводом Господа: «И сказал Моисей: Покажи мне славу Твою. И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою...

84 См. Orlov, "Ex. 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition", 136ff.
85 См. Исход 19:9; Исход 19:16–18; Исход 34:5.
86 Навтанович, «Книга Еноха», 221.

И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых».

Очевидно, что в этом библейском отрывке невозможность видеть Лицо Господа понимается не просто как невозможность видеть какую-либо одну часть божественной Формы, но как невозможность видеть всю полноту его славной сущности. Логика всего отрывка предполагает, что термин Паним здесь относится к «фасаду» божественной сущности. Образ божественного Лица, встречающийся в Псалмах[87], также подтверждает эту концепцию идентичности Лица и антропоморфной формы Господа. Например, в Пс. 16:15 Лицо Господа тесно связано с его формой или образом: «А я в правде буду взирать на лицо Твое; пробудившись, буду насыщаться образом Твоим».

Ранние енохические тексты, по-видимому, следуют этим библейским параллелям. Так, отождествление Лица и божественной Формы, возможно, намекается в Книге Стражей, где престольная Слава обозначается как Лицо. 1 Енох 14:20–21 гласит: «Ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица самого Славного и Величественного»[88].

Очевидно, что все четыре повествования — Исх. 33:18–23, Пс. 16:15, 1 Енох 14 и 2 Енох 39:3–6 — представляют собой единую традицию, в которой божественное Лицо служит как символический образ для обозначения антропоморфной сущности Бога.

Также ясно, что все эти тексты описывают особое антропоморфное богоявление, известное как Кавод Божий. Возможность такой идентификации уже намекается в Исх. 33, где Моисей, прося Бога показать ему его Кавод, слышит, что ему невозможно видеть его Лицо.

87 О Лице Бога в Псалмах см. S. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament* (Oxford; Oxford University Press, 1983) 49–65; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols; Philadelphia: The Westminster Press, 1967) 2.35–9; M. Fishbane, "Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing", *JAOS* 103 (1983) 115–21; J. Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (ETS 25; Leipzig: St. Benno, 1970) 236–7; M. Smith, "'Seeing God' in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible", *CBQ* 50 (1988) 171–83.

88 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 328.

Библейское понимание Синайского видения как видения божественной Формы, возможно, сыграло ключевую роль в более поздней моисеевской адаптации престольного образа, найденного в Эксагоге. Там опыт Моисея на Синае изображается как видение Кавода Господа: «Я видел сон: Синайская вершина и трон на ней высокий (θρόνον μέγαν), до небес, на троне же — муж, благородный видом, в короне царской, в левой же руке»[89].

Видение, отраженное в Эксагоге, важно для данного исследования, поскольку оно предоставляет дополнительные доказательства того, что заимствования моисеевских образов во 2 Енохе включали не только библейские моисеевские повествования, но и образы более поздних постбиблейских переосмыслений.

Продолжая обсуждение связи между божественным Паним и Кавод, исследование должно сосредоточиться на описании, найденном во 2 Енохе 22, которое еще больше укрепляет эту теофаническую схему, в которой встреча с божественным Лицом понимается как видение престольной Славы. Текст предоставляет ряд дополнительных теофанических деталей, которые доказывают, что антропоморфная сущность, отождествляемая с божественным Лицом, действительно представляет собой Кавод Господа. Богоявление Лица в славянском апокалипсисе окружено характерными образами Кавода, играющими важную роль и в других описаниях Божественной Колесницы. Примечательны следующие параллели:

1. Богоявление Лица происходит в высшем из небес[90]. Высшее небо традиционно считается местом Престола Божьего, обителью его Славы. В более позднем описании из 3 Еноха говорится: «На ʿАравот 660 тысяч мириад славных ангелов, высеченных из пламени огня, стоят напротив Трона Славы. Царь Славы прикрывает Свой Лик, ибо иначе твердь ʿАравот разорвется посередине из-за славного сияния, прекрасного блеска, чудного сверкания и сверкающих восхвалений Вида Святого, будь Он Благословен»[91].

89 Перевод Зои Барзах.

90 Andersen, "2 Enoch", 136.

91 Тантлевский, *Книги Еноха*, 243.

2. Теофаническое описание в краткой редакции 2 Еноха 22 упоминает «многоочих»[92]. В Иез. 1:18 «Колеса», т. е. ангелы Престола, описаны как существа, «полные очей»[93].
3. Ссылка на «многоголосых», вероятно, указывает на хоры ангельских воинств, окружающих Престол.
4. Наконец, во 2 Енохе 22 есть прямое упоминание Престола Бога, который занимает центральное место в теофаническом описании и изображается как «великолепный и нерукотворный»[94]. Престол Славы окружен ангельскими воинствами, херувимами и серафимами с их «никогда не умолкающими песнопениями»[95].

«Я тот, кто видел Лицо Господа»

Предыдущий анализ показал, что образ божественного Лица, представленный во 2 Енохе, опирается на знакомые моисеевские прототипы, обнаруживаемые уже в библейских материалах. Можно утверждать, что до сих пор это исследование не выявило существенных различий в полемической стратегии между 1 Енохом и 2 Енохом. Оба этих текста упоминают Лицо и, кажется, связывают его с божественным Каводом. Однако более внимательное изучение взаимодействия провидца с божественным Лицом показывает, что богословие божественного Паним, представленное в славянском апокалипсисе, радикально отличается от того, что мы видим в 1 Енохе и моисеевском повествовании в Исх. 33.

Напомним, что в Книге Стражей, когда автор упоминает Лицо, это обозначение появляется в контексте утверждения о невозможности видеть божественный Паним. Согласно енохическому автору: «Ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица самого Славного и Величественного»[96]. Этот

92 Andersen, "2 Enoch", 137.
93 «А ободья их — высоки и страшны были они; ободья их у всех четырех вокруг полны были глаз».
94 Andersen, "2 Enoch", 137.
95 Ibid.
96 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 328.

отрывок напоминает традицию из Исх. 33:20, где Господь предупреждает Моисея об опасности видеть Его Лицо: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых»[97]. Таким образом, утверждение в 1 Енохе 14 не является ни новым, ни полемическим, поскольку оно воспроизводит хорошо известную «моисеевскую» концепцию.

Однако полемическая ситуация радикально меняется, когда мы обращаемся к славянскому апокалипсису. Краткая редакция 2 Еноха 22:1–2 описывает встречу провидца с божественным Лицом следующим образом: «И увидел я Господа, лицо его могущественное, преславное и внушающее страх. Но кто может поведать (это), объять подлинное лицо Господа, могущественное и внушающее страх, или (лик) его многоочитый и многогласный, превеликий нерукотворный Престол Господень, или предстояние пред ним воинства херувимов и серафимов, или неизменное, неисповедимое, несмолкающее славное служение ему?»[98].

Здесь провидец однозначно утверждает, что он был способен созерцать Лицо Господа. Этот теофанический сдвиг явно бросает вызов вышеупомянутому моисеевскому повествованию и его герою, поскольку в Библии видение Лица категорически запрещается самим Богом.

Еще одно описание Лица, найденное во 2 Енохе 39, еще больше усиливает этот вызов герою моисеевской традиции, подчеркивая, что патриарх видел не только Лицо Бога, но и отдельные черты этого Лица, а именно глаза и уста Бога: «Вы слышите слова мои из уст моих, созданного, подобно вам, человека, я же слышал (слова) из уст Господа, огненных, ибо уста Господа, как печь огненная, и слова его, (как) пламя огненное исходят. Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет»[99].

97 См. также Исход 33:23.
98 Навтанович, «Книга Еноха», 215.
99 Там же, 221.

Что говорят нам два вышеупомянутых отрывка о полемических намерениях авторов 2 Еноха? Здесь герой изображается не только как тот, кто видел Лицо, но и как тот, кто смог пережить этот смертельно опасный опыт, а затем даже передать свое видение своим детям. Также важно отметить, что полный доступ Еноха к божественному Лицу произошел в допотопные времена, то есть задолго до Синайской встречи.

Нет сомнений, что повествование Еноха, в котором он сравнивает свое лицо и тело с чертами Бога, содержит полемический оттенок. Сравнение патриарха своего лица с Лицом Бога перекликается с библейской моисеевской традицией, которая подразумевает связь между славным божественным Лицом и лучезарным лицом израильского пророка, отражающим славу Божьего Лица. Мотив сияющего лица Еноха как аналога лица Моисея впоследствии станет предметом отдельного обсуждения. Пока же следует подчеркнуть, что сравнения, обнаруживаемые во 2 Енохе 39, имеют явный полемический характер, поскольку в славянском апокалипсисе сравнения между провидцем и объектом теофанического видения теперь распространяются и на другие части тела адепта, демонстрируя его превосходство над моисеевским соперником.

Мотив опасности

Наше предыдущее исследование показало, что связь между Лицом Бога и его светоносной формой была обозначена уже в Исходе 33. Енохическое богоявление, представленное во 2 Енохе, еще больше усиливает эту связь, предлагая описание Лица Господа как устрашающего образа, который излучает свет и огонь. Важной деталью, объединяющей оба повествования, является мотив опасности — предупреждения о смертельной угрозе, связанной с видением божественного Лица. В Исх. 33:20 Господь предупреждает Моисея об опасности: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». Этот мотив угрозы дополнительно подкрепляется инструкциями Бога в Исх. 33:22,

где он приказывает Моисею укрыться в расщелине скалы и обещает защитить его своей рукой.

Хотя ситуация в славянском апокалипсисе отличается от вышеупомянутой, и провидцу теперь позволено видеть Лицо, мотив опасности все же сохраняется в этом тексте. Во 2 Енохе 39, сразу после описания богоявления Лица, Енох предупреждает своих детей об опасности подобного созерцательного опыта: «страшно и претрудно стоять перед лицом царя земного, пугающе, ибо воля царя — смерть, и воля царя — жизнь. (Каково же) стать перед лицом Царя (Небесного), — кто выдержит этот безмерный страх и жар великий?» (2 Енох 39:8)[100].

Здесь видно, что развитие мотива опасности и его богословское значение во 2 Енохе отличается от вышеупомянутых библейских рассказов, поскольку эта тема предназначена теперь для демонстрации исключительности положения Еноха как Сар ха-Паним, т. е. того, кто способен выстоять перед Лицом Бога. Также важно отметить, что енохический отрывок не сосредоточен на опасности самого видения Лица, а скорее акцентирует внимание на угрозе, связанной со *стоянием* перед Лицом. Это ясно показывает, что мотив опасности теперь помещен в контекст образа Сар ха-Паним.

В свете роли патриарха как того, кто будет стоять перед Лицом вечно, вопрос в конце отрывка носит только риторический характер. На него уже дан неявный ответ всей ситуацией: Енох — единственный, кто способен вынести смертельную опасность видения, поскольку именно он был приглашен Богом стоять перед Его Лицом на вечные веки.

Моисеевская символика стояния и образ Сар ха-Паним

Упомянутое ранее описание стояния Моисея на Синайской горе важно для установления возможного моисеевского фона образа Сар ха-Паним во 2 Енохе, поскольку там роль Еноха как

100 Andersen, "2 Enoch", 164.

Служителя Лица вводится через формулировку «Встань и стань перед лицом моим во веки»[101]. Определение служения Сар ха-Паним как стояния перед Лицом Господа во 2 Енохе, по-видимому, связано с библейскими рассказами о Моисее, где он описывается как стоящий перед Лицом Господа на горе Синай. Примечательно, что, как и в славянском апокалипсисе, где сам Господь приказывает патриарху встать и стоять перед Своим Присутствием, библейские повествования о Моисее также содержат похожую команду. В рассказе из Исхода 33 Господь повелевает Моисею: «Вот место у Меня; стань (ונצבת)[102] на этой скале».

Во Второзаконии эта символика стояния продолжает играть важную роль. Во Втор. 5:31 Бог вновь повелевает Моисею стоять возле Него: «А ты стой (עמד)[103] здесь при Мне, и Я объявлю тебе все заповеди, и постановления, и законы, которым ты научишь их». Во Втор. 5:4–5 мотив стояния, как и в Исх. 33, совмещается с образом божественного Лица: «Лицом к лицу (פנים בפנים) говорил Господь с вами на горе из среды огня. Я в то время стоял (עמד)[104] между Господом и вами, чтобы объявить вам слово Господа, ибо вы боялись огня и не восходили на гору». Здесь Моисей изображается как посредник, стоящий перед Лицом Бога и передающий Его Присутствие людям. Следует подчеркнуть, что библейские повествования о Моисее еще не рассматривают его как Сар ха-Паним, поскольку он, в отличие от Еноха, не может выдержать устрашающего видения Лица и способен увидеть лишь спину Бога.

Символика стояния адепта перед присутствием Бога также играет важную роль в рассказе из Эксагоге, где Моисей приближается и становится (ἐστάθην) перед Престолом[105]. Здесь уже можно различить некоторые черты образа Сар ха-Паним, появляющиеся в контексте преобразования Моисея в его небесного двойника. Наше предыдущее исследование показало, что такое

101 Навтанович, «Книга Еноха», 215.
102 Септуагинта: στήσῃ.
103 Там же, στῆθι.
104 Там же, ἑιστήκειν.
105 Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54.

отождествление часто связано с возведением на должность Князя Лица.

В рассказах о Моисее можно увидеть тенденцию изобразить его стояние как позу небесного существа. Криспин Флетчер-Луи отмечает, что в различных преданиях о Моисее мотив его стояния часто интерпретировался через призму стояния самого Бога, что указывает на обретение пророком божественного или ангельского статуса. Он обращает внимание на то, что в самаритянской и раввинистической литературе подобная поза стояния обычно ассоциировалась с небесным существом[106]. Ярл Фоссум указывает на традицию, сохранившуюся в Мемар Марка 4:12, где Моисей описывается как архетипический «Стоящий»[107]. Флетчер-Луи также подчеркивает схожую интерпретационную тенденцию у Филона, где моисеевская библейская символика стояния совмещается со стоянием Господа на горе Хорив и представлена как участие пророка в божественной природе[108]. В *De Somniis* 2.221–229 читаем:

> «Вот Я стою перед тобой, прежде чем ты был, на скале на Хориве» (Исх. 17:6), что означает: «Это Я, явленный, Кто здесь, есть и там, есть везде, ибо Я наполнил все. Я стою неизменным, прежде чем ты или что-либо существующее было создано, утвержденный на самой вершине и древнейшей основе силы, откуда исходит рождение всего сущего, откуда струится поток мудрости...» И Моисей также свидетельствует о неизменности Бога, говоря: «они видели место, где стоял Бог Израилев» (Исх. 24:10), ибо стояние указывает на Его неизменность. Однако стабильность Бога столь велика, что Он дарует избранным натурам частицу Своей устойчивости как их величайшее достояние... Моисею также дана эта божественная заповедь: «Стой здесь со Мной» (Втор. 5:31), и это подчеркивает оба вышеуказанных аспекта: стойкость достойного человека и

106 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 146–7; Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 121; J. A. Montgomery, *The Samaritans* (New York: KTAV, 1968) 215.
107 Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 56–8.
108 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 147.

> абсолютную устойчивость Того, Кто есть. Ибо приближающееся к Богу вступает в сродство с сущим, и через это неизменное становится самоустойчивым. А когда разум успокаивается, он ясно осознает, насколько велико благословение покоя, и, пораженный его красотой, понимает, что оно принадлежит либо одному Богу, либо тому виду бытия, который занимает промежуточное положение между смертным и бессмертным[109].

Этот отрывок позволяет лучше понять библейский символизм стояния перед Богом как механизм преображения провидца в небесное существо.

В свете вышеупомянутых моисеевских разработок можно предположить, что метафора стояния, используемая во 2 Енохе для описания роли патриарха как Сар ха-Паним, имеет моисеевское происхождение. Уже в Исходе и Второзаконии пророк изображен как тот, кто временно может «выстоять» перед Богом, чтобы затем передать божественное Присутствие людям. Внебиблейские повествования о Моисее стремятся еще больше утвердить эту особую позицию пророка перед божественным Лицом, изображая его небесным существом. Свидетельство из Эксагоге, где Моисей описан стоящим перед Престолом, на мой взгляд, представляет собой важный шаг в формировании первоначальной символики Сар ха-Паним.

Возможно также, что в своем использовании символизма стояния авторы енохической традиции имели в виду не только хорошо известные библейские свидетельства, но и более поздние переосмысления, подобные тем, что содержатся в самаритянских материалах, где Моисей описывается как архетипический «Стоящий».

Тем не менее, по крайней мере в библейских рассказах, в отличие от славянского апокалипсиса, процесс стояния героя перед Богом имеет лишь временный характер. В этом отношении библейский Моисей не может выдержать конкуренции с Енохом, которого Бог приглашает стоять перед его Лицом вечно.

109 Colson and Whitaker, *Philo*, 5.543–545.

Лучезарный лик Еноха

Из славянского апокалипсиса мы узнаем, что встреча Еноха с божественным Лицом оказывает драматическое воздействие на его внешний облик. Его тело претерпевает радикальные изменения, обретая небесную лучезарность. В светоносной метаморфозе Еноха перед Лицом Бога можно найти важную деталь, которая связывает это преображение Еноха с описанием метаморфозы Моисея в книге Исхода. Во 2 Енохе 37 упоминается необычная процедура, проведенная с лицом Еноха на финальном этапе его встречи с Богом. Текст сообщает, что Бог вызвал одного из своих старших ангелов, чтобы охладить лицо Еноха. Говорится, что ангел был «ужасающим и устрашающим», он выглядел «хладным», был бел как снег, а его руки были холодны как лед. Своими ледяными дланями он охладил лицо патриарха. Сразу после этой охлаждающей процедуры Бог поведал Еноху, что, если бы его лицо не было охлаждено, ни один человек не смог бы на него взглянуть. Это упоминание об опасном сиянии лица Еноха после встречи с Богом явно перекликается с образом лучезарного лица Моисея после его опыта на Синае в Исходе 34.

Ссылки на сияющий лик провидца, найденные во 2 Енохе, вновь возвращают нас к библейскому повествованию. Исход 34:29–35 так описывает внешний вид Моисея после его встречи с Богом: «Когда сходил Моисей с горы Синая ... то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему... и Моисей опять полагал покрывало на лицо свое, доколе не входил говорить с Ним»[110].

Этот отрывок помогает нам понять моисеевский фон традиции, найденной во 2 Енохе 37, где опасное сияние лица Еноха на-

110 О светоносности лица Моисея см. M. Haran, "The Shining of Moses's Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography [Exod 34:29–35; Ps 69:32; Hab 3:4]", in: *In the Shelter of Elyon* (JSOTSup 31; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984) 159–73; J. Morgenstern, "Moses with the Shining Face", *HUCA* 2 (1925) 1–27; W. Propp, "The Skin of Moses' Face — Transfigured or Disfigured?" *CBQ* 49 (1987) 375–386.

поминает нам о такой же опасной лучезарности лика пророка, который в библейском повествовании вынужден скрывать свое светоносное лицо покрывалом. Перенос моисеевского мотива в рамки енохической традиции осуществляется здесь впервые, и очевидно, что этот перенос имеет полемический характер. Передача патриарху столь значимой детали библейского рассказа сразу же пробудила бы в сознании енохических читателей воспоминание об истории Моисея. Более того, этот перенос был призван продемонстрировать им, что встреча Моисея с Богом на Синае и его сияющее лицо являлись всего лишь более поздними и менее значительными подражаниями великого опыта Еноха, который произошел не на земле, а на небесах еще в допотопное время.

Полемическое переосмысление моисеевского мотива сияющего лица провидца не ограничивается во 2 Енохе лишь эпизодом с «хладным» ангелом, но также отражено и в других частях книги. Так, согласно славянскому апокалипсису, несмотря на «охлаждающую» процедуру, проведенную на небесах, лицо Еноха, похоже, сохранило свою преобразующую силу, способную даже прославлять других людей. Во 2 Енохе 64:2 обитатели земли просят преображенного Еноха благословить их, чтобы они могли быть прославлены перед его лицом.

Эта тема преобразующей силы лица патриарха также может иметь полемический оттенок. Она напоминает нам ранее упомянутую традицию из 4Q374, где лицо Моисея способно преобразовывать сердца израильтян[111].

Тема сияющего лика провидца также важна для нашего исследования связи Еноха и Метатрона. В этом отношении присвоение моисеевских образов во 2 Енохе, возможно, служит основой для последующих рассказов о Енохе-Метатроне, особенно отраженных в так называемых дополнительных главах Сефер Хейхалот. В этих главах символика светоносного лица Моисея и лучезарного лика Метатрона также появляется в полемическом контексте. Из 3 Еноха 15B мы узнаем, что именно

111 4Q374 2:6–8. García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2.740–41.

Енох-Метатрон, чье лицо однажды было превращено в огонь, поведал Моисею о его сияющем облике:

> Тотчас Метатрон, Князь божественного Присутствия, сказал Моисею: «Сын Амрама, не бойся! Ибо Господь уже благоволит к тебе. Проси то, что ты желаешь с уверенностью и смелостью, ибо свет исходит от кожи твоего лика от одного конца мира до другого»[112].

Здесь Моисей изображается как более поздняя версия своего великого наставника Еноха-Метатрона, чье лицо и тело были преобразованы в пылающий огонь задолго до восхождения пророка на Синай.

Образ руки

В нашем исследовании уже было указано, что моисеевские теофанические образы, перенесенные на енохического героя в славянском апокалипсисе, возможно, были заимствованы не только из библейских рассказов о синайском опыте Моисея, но и из внебиблейских моисеевских историй, где облик пророка имеет более возвышенную форму. Енохические авторы, как и их моисеевские оппоненты, вероятно, внимательно следили за теологическим развитием истории своего соперника и усилением его профиля как возвышенной фигуры. Знакомство енохических авторов с внебиблейскими моисеевскими рассказами периода Второго храма можно проиллюстрировать на примере мотива руки Бога, которая в славянском апокалипсисе ободряет и защищает Еноха во время его встречи с Господом в высших сферах.

Во 2 Енохе 39 патриарх рассказывает своим детям, что во время своего видения божественного Лица Господь ободрил его своей рукой. Рука здесь описывается как имеющая исполинские размеры и наполняющая небеса: «Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — руку равного вам сотворенного

112 Тантлевский, *Книги Еноха*, 242.

человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо»[113].

Тема помогающей руки Бога во время видения божественного Лица напоминает моисеевский рассказ из Исхода 33:22–23. Там Бог обещает защитить пророка своей рукой во время встречи с божественным Паним: «когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо».

Существует еще один уже известный нам ранний моисеевский рассказ, где упоминается мотив божественной руки, помогающей провидцу. В Эксагоге Иезекииля Трагика говорится, что во время видения пророком Кавода «благородный муж», сидящий на Престоле, подозвал его своей правой рукой (δεξιᾷ δέ μοι ἔνευσε)[114].

Мы можем увидеть, что описание руки во 2 Енохе ближе к традиции, отраженной в Эксагоге, чем к рассказу, найденному в Исходе, так как в Эксагоге упоминается божественная рука, подающая знак провидцу. В то время как пространная редакция 2 Еноха использует термин «помагающа» (помогающая)[115] по отношению к божественной руке, в некоторых рукописях краткой редакции используется слово «помавающи»[116] — термин, очень близкий к Эксагоге.

Терминологические сходства между Эксагоге и 2 Енохом указывают на возможность того, что авторы славянского апокалипсиса, развивая тему божественной руки, опирались не только на традицию, сохраненную в Исходе, но и на более продвинутые апокалиптические спекуляции о Моисее, подобные тем, которые встречаются у Иезекииля Трагика.

Несмотря на то, что описание во 2 Енохе очень похоже на отрывок из Эксагоге, славянский апокалипсис предлагает более развитую версию мистической образности; эта образность

113 2 Енох 39:5. Навтанович, «Книга Еноха», 221.
114 Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54.
115 Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 146.
116 Ibid, 147.

демонстрирует тесные параллели с символизмом мистики Меркавы. Важной деталью здесь является то, что божественная рука описывается как заполняющая небо. Это описание напоминает язык преданий Шиур Кома, в которых Метатрон открывает рабби Ишмаэлю и рабби Акиве знание об исполинских частях тела Бога, сущностях, которые наполняют небеса.

Уже было отмечено, что упоминание этой мистической образности в славянском апокалипсисе, по-видимому, не является случайным, так как оно включено в серию аналогичных сравнений между телом Еноха и телом Господа. Эти описания напоминают более поздние предания литературы Хейхалот и Шиур Кома, в которых Енох-Метатрон часто изображается как сам обладающий исполинским телом.

Мотив помогающей руки Бога, отраженный в раннем енохическом повествовании, сохраняется и в более поздних мистических преданиях, из которых можно узнать, что «рука Бога покоится на голове юноши по имени Метатрон»[117]. Мотив божественной руки, помогающей Еноху-Метатрону во время его небесной трансформации, присутствует и в Сефер Хейхалот, где он появляется в форме традиции, очень похожей на ту, что найдена в Эксагоге и во 2 Енохе. В Синопсисе § 12 Метатрон рассказывает рабби Ишмаэлю, что во время преобразования его тела в исполинские размеры, соответствующие длине и ширине мира, Бог «возложил Свою руку» на вознесенного героя[118]. Здесь, как и в славянском повествовании, рука Бога, возможно, символизирует связь между телом провидца и божественной телесностью.

Для нашего исследования важно, что в Сефер Хейхалот образ руки Бога также соединяется с моисеевскими преданиями. В Синопсисе § 68 Енох-Метатрон говорит рабби Ишмаэлю об ипостасной руке Бога, которой «были созданы 955 небес». Это упоминание божественной руки вплетено в Синопсисе §§ 68–69[119] в сложный набор аллюзий на историю Моисея, которому, согласс-

117 Синопсис § 384.
118 Alexander, "3 Enoch", 263.
119 3 Енох 48A.

но тексту, однажды была явлена могущественная рука Создателя. Хотя имя израильского пророка упоминается в этом тексте шесть раз, о его возвышенном статусе не сказано ни слова. Это кажется уместным, так как главным героем этого повествования является не Моисей, а вознесенный патриарх, который теперь открывает провидцу тайны божественной руки.

Более того, в Синопсисе §§ 77–80[120] Енох-Метатрон, по-видимому, понимается как ипостасная рука самого Бога. Эти материалы изображают вознесенного патриарха как помогающую руку Господа. Этой воплощенной в Енохе-Метатроне помогающей рукой Бог передает Тору Моисею и защищает его от враждебности ангельских воинств.

Откровение Еноха: Новая Книга Бытия?

Моисеевская полемика во 2 Енохе охватывает концептуальные измерения, касающиеся не только теофанических образов, но и понятия откровения, данного на Синае. Джеймс Вандеркам указывает, что позиция авторов 2 Еноха в отношении моисеевской Торы согласуется с отношением ранних енохических текстов: авторы предпочитают не делать явных ссылок на Тору Моисея. Однако тема Торы не забыта полностью в славянском апокалипсисе. Исследование показывает, что авторы 2 Еноха не только знали о теологическом понятии Торы как откровения, полученного Моисеем на Синае и затем переданного через цепочку письменных и устных традиций, но и, по-видимому, предложили свою енохическую альтернативу этим моисеевским представлениям об откровении и его передаче.

Главы 24–32 славянского апокалипсиса содержат пространное повествование о божественном откровении возвышенному патриарху. В этих главах Бог диктует своему избранному небесному писцу, патриарху Еноху, рассказ о творении, организованный почти так же, как и первая глава библейской Книги Бытия. Как и в Библии, Господь начинает свое повествование с привыч-

120 3 Енох 48D.

ной фразы «в начале»: «Прежде, когда не было всего *в начале*, что я сотворил из небытия в бытие, и из невидимого в видимое»[121].

Хотя самая первая строка повествования напоминает начало моисеевской Торы, рассказ о творении существенно отличается от описанного в Бытии. Это откровение теперь включает образы, относящиеся к первозданному порядку, существовавшему до творения, которые полностью отсутствуют в библейском тексте. Хотя енохические авторы и пытаются сохранить основу событий рассказа Книги Бытия, организуя его вокруг семи дней творения, сюжет значительно расширен незнакомыми прежде деталями и неизвестными персонажами, среди которых можно найти, например, космогонические фигуры Адоила и Арухаса.

Структура этого повествования, включающая семь дней творения, выглядит странной и несоразмерной по сравнению с ее библейским аналогом. Тем не менее, составители этого своеобразного варианта альтернативной Книги Бытия пытаются создать повествование, которое, возможно, старается заместить память о Моисеевской версии. Это явно задумано как альтернатива, предназначенная для того, чтобы переписать важную часть библейского откровения.

Примечательно, что, несмотря на попытку енохических авторов сделать ревизию известного рассказа о творении мира, предполагаемое допотопное происхождение их версии говорит само за себя, молчаливо подтверждая первенство этого откровения над тем, что было получено несколькими поколениями позже Моисеем на горе Синай.

Важно также отметить, что, в отличие от 1 Еноха, в славянском апокалипсисе Бог открывает провидцу не просто астрономические знания или предупреждения о грядущем суде, а откровение, оформленное по форме и структуре, подобно моисеевской Торе. Способ принятия также отличается, так как откровение получено не просто как сон провидца, подобно видению библейской истории в Апокалипсисе Животных, но продиктовано Еноху непосредственно Богом.

121 Навтанович, «Книга Еноха», 215.

Тора Еноха

Главы, следующие за рассказом о сотворении мира во 2 Енохе 24–32, также важны, так как они повествуют о функции и будущей роли этой альтернативной версии Торы. Из 2 Еноха 33:8–12 мы узнаем, что откровение, записанное Енохом, будет передаваться из поколения в поколение и не исчезнет до конца времен.

Две последующие главы (2 Енох 34 и 35) также относятся к темам «Торы» Еноха и судьбы этого откровения. Хотя ни книги, ни откровение прямо не упоминаются во 2 Енохе 34, ясно, что темы, обсуждаемые в этой главе, связаны с писаниями Еноха. Тема енохических книг здесь переплетена с понятиями бремени и заповедей. После того как Бог сообщает провидцу, что его записи и записи его предков не погибнут в грядущем потопе, он напоминает провидцу о греховности людей, которые отвергли божественные заповеди и не хотят нести бремя (ярмо), которое Бог возложил на них[122].

Любопытно, что терминология «бремени» («ярма») и «заповедей» появляется в главах, повествующих о енохической Торе. Исследователи ранее уже выдвигали гипотезы, что термин «ярмо» здесь может относиться к Торе. Силия Дойч отмечает, что «ярмо здесь относится к Торе, что видно из его употребления с "заповедями"»[123]. Она также указывает, что эта тема далее раскрывается во 2 Енохе 48:9, где оно включает «учение, полученное провидцем и переданное через книги откровения»[124]. Краткая редакция 2 Еноха 48 содержит следующее повеление Еноха: «Раздайте эти книги чадам своим и чадам чад. И все близкие

122 «Ибо знаю пагубность человеческую: не вынесут бремени (ярма), которое я возложил на них, и не будут сеять семя, которое я дал им, но отвергнут бремя, (возложенное) мной, и иное бремя примут, и посеют семена пустошные, и поклонятся богам суетным, и отринут единовластие мое, и вся земля согрешит неправдами, оскорблениями, прелюбодеянием и идолослужением». Навтанович, «Книга Еноха», 219.

123 C. Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11.25–30* (JSNTSup 18; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987) 116.

124 Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke*, 116.

ваши, и все родные ваши, которые знают и боятся Господа, да примут их, и да будут они им нужнее всякой пищи благой, и да прочтут и будут верны им! А неразумные, не знающие Господа, которые не примут их, но отвергнут, тем отягчат бремя (иго) свое. Блажен, кто понесет бремя (иго) книг этих, примет его, ибо обретет тот в день Суда Великого»[125].

Можно заметить, что в то время как в 34-й главе 2-й книги Еноха термин «ярмо» был лишь косвенно связан с писаниями Еноха, здесь автор славянского апокалипсиса открыто связывает писания патриарха с понятием «бремени», которое служит здесь альтернативным обозначением для Торы.

Передача писаний Еноха и община его откровения

35-я глава 2 Еноха продолжает тему писаний патриарха. Текст повествует о процессе передачи енохических писаний в будущих поколениях, рассказ, который, возможно, предвосхищает некоторые позднейшие предания литературы Хейхалот. Прежде чем перейти к детальному анализу этой главы, стоит сказать несколько слов о сложной природе славянского текста этой части 2 Еноха. Фрэнсис Андерсен отмечает, что «очень немного можно утверждать относительно 35-й главы в любой из редакций. Тексты параллельны, но многочисленные мелкие вариации и неопределенность относительно границ предложений делают все рукописи довольно неясными»[126]. Он далее отмечает, что «на нынешнем этапе исследований все индивидуальные чтения следует рассматривать как возможные варианты»[127].

Предварительный анализ славянского текста в обеих редакциях показывает, что краткая редакция, по-видимому, сохранила материал в более связной форме. Там мы находим следующее описание: «И оставлю мужа праведного из племени твоего, со всем домом его, который делал (все) по воле моей. И от семени

125 Навтанович, «Книга Еноха», 225.

126 Andersen, "2 Enoch", 158.

127 Ibid.

их поднимется род последний, многочисленный и не пресыщенный. И когда взойдет род тот, явятся книги, написанные тобой и твоими отцами, поскольку стражи земные покажут их мужам верным, и будут (те книги) рассказаны роду тому и будут почитаемы впоследствии более, чем в первый раз»[128].

Важная деталь этого повествования состоит в том, что передача енохических писаний на земле приведет к ситуации, в которой земные хранители книг вручат писания патриарха неким Мужам Верным[129]. Упоминание группы обозначаемой как «Мужи Верные» или «Мужи Веры» как последнего звена в цепи передачи енохических писаний очень важно, поскольку оно напоминает терминологию, засвидетельствованную в Сефер Хейхалот (Синопсисе § 80)[130].

В описании из Сефер Хейхалот Тора изначально вручается Моисею Енохом-Метатроном, а затем через длительную цепочку передачи попадает в руки группы, обозначенной как Мужи Веры. В отрывке говорится: «Метатрон вывел ее из Моих хранилищ и передал ее Моисею, а Моисей — Иисусу, а Иисус — Старейшинам, а Старейшины — Пророкам, а Пророки — Мужам Великого Собрания, а Мужи Великого Собрания — Эзре Книжнику, а Эзра Книжник — Хиллелу Старшему, а Хиллел Старший — рабби Аббаху, а рабби Аббаху — рабби Зире, рабби Зира — Мужам Веры, а Мужи Веры — Верным»[131].

Ученые ранее отмечали, что эта преемственность мистической традиции напоминает цепочку передачи устного закона, описываемую в Пиркей Авот («Поучения отцов»)[132]. В Мишна Авот 1:1 говорится: «Моисей получил Закон на Синае и передал его Иисусу Навину, а Иисус Навин — старейшинам, старейшины — пророкам, а пророки передали его Людям Великой Синагоги. Они сказали три вещи: будьте осмотрительны в суждениях, воспитайте множество учеников и сделайте ограду вокруг Закона»[133].

128 Навтанович, «Книга Еноха», 219.
129 Об этой группе см. А. А. Орлов, *Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике* (Москва: РГГУ, 2014) 108–129.
130 3 Enoch 48D:10.
131 Тантлевский, *Книги Еноха*, 259–260.
132 Alexander, "3 Enoch", 315; Swartz, *Scholastic Magic*, 188.

Автор Сефер Хейхалот переосмысливает традиционную последовательность пророков, раввинов и мудрецов, описываемую в Мишне, помещая в начало этой цепи фигуру Еноха-Метатрона, который теперь выступает как первоначальный источник откровения. В качестве конечных наследников этого откровения он добавляет загадочную группу, которую он называет Мужами Веры. Эти Мужи Веры (אנשי אמונה) вместе с Верными (בעלי אמונה)[134] представляют собой последнее звено в цепи передачи, которому в итоге будет вручена Тора.

Эта группа неизвестна в Пиркей Авот и аналогичных ранних традициях, засвидетельствованных в Авот де Рабби Натана[135]. Филип Александер считает, что выражения «Мужи Веры» (אנשי אמונה) и «Верные» (בעלי אמונה) «представляют собой квазитехнические термины для обозначения мистиков»[136]. Майкл Шварц предлагает схожую гипотезу, предполагая, что загадочные «Мужи Веры» и «Верные», которые занимают последнее место в линии передачи в Синопсисе § 80, могут относиться либо к самим мистикам, либо к их мифическим предкам[137]. И Александер[138], и Шварц отмечают, что термин בעלי אמונה также появляется как обозначение группы мистиков в гимне из Хейхалот Раббати[139].

Очень важно, что во 2-й книге Еноха, как и в упомянутом фрагменте из Сефер Хейхалот, откровение Еноха-Метатрона в итоге будет передано Мужам Веры. В свете свидетельств из литературы Чертогов это упоминание может быть ключом к разгадке

133 Danby, *The Mishnah*, 446.
134 Шварц переводит этот термин как "Possessors of the Faith". Swartz, *Scholastic Magic*, 179.
135 О линии передачи традиции см. E. Bickerman, "La chaîne de la tradition pharisienne", *RB* 59 (1951) 44–54; L. Finkelstein, "Introductory Study to Pirke Abot", *JBL* 57 (1938) 13–50; A. J. Saldarini, "The End of the Rabbinic Chain of Tradition", *JBL* 93 (1974) 97–106; idem, *Scholastic Rabbinism: A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1982).
136 Alexander, "3 Enoch", 315, note v.
137 Swartz, *Scholastic Magic*, 188.
138 Alexander, "3 Enoch", 315, footnote v.
139 Ibid, note v; Swartz, *Scholastic Magic*, 188.

обозначения загадочной группы, стоящей за ранними мистическими спекуляциями, отраженными во Второй книге Еноха.

Для нашего исследования связи между енохическим преданием и литературой Хейхалот важно, что обозначение конечных носителей эзотерического знания идентично в обеих традициях. Упоминание из Сефер Хейхалот, таким образом, может иметь енохическое происхождение.

Несмотря на то, что ссылка на цепь передачи откровения повторяется несколько раз в литературе Хейхалот, упоминание Мужей Веры и Верных в этой цепи делается только во фрагменте из Сефер Хейхалот, тексте, который связан с енохическими преданиями[140]. Возможно, автор Синопсиса § 80 объединяет две традиции, добавляя к линии передачи Мишны, отраженной в Пирке Авот и Авот де Рабби Натан, новую енохическую группу, аналогичную той, что упоминается в 35-й главе 2 Еноха.

Таблица ниже иллюстрирует эти сочетания:

2 Енох 35:2	Мишна Авот 1:1	Синопсис § 80
И когда взойдет род тот, явятся книги, написанные тобой и твоими отцами, поскольку стражи земные покажут их Мужам Верным, и будут (те книги) рассказаны роду тому и будут почитаемы впоследствии более, чем в первый раз.	Моисей получил Закон от Синая и передал его Иисусу Навину, а Иисус Навин — старейшинам, старейшины — Пророкам, а Пророки — Мужам Великой Синагоги… …установите ограду вокруг Закона.	Метатрон вывел ее из Моих хранилищ и передал ее Моисею, а Моисей — Иисусу, а Иисус — Старейшинам, а Старейшины — Пророкам, а Пророки — Мужам Великого Собрания, а Мужи Великого Собрания — Эзре Книжнику, а Эзра Книжник — Хиллелу Старшему, а Хиллел Старший — рабби Аббаху, а рабби Аббаху — рабби Зире, рабби Зира — Мужам Веры, а Мужи Веры — Верным [141].

140 Swartz, *Scholastic Magic*, 178ff.
141 Тантлевский, *Книги Еноха*, 259–260.

Также примечательно, что влияние енохического предания прослеживается не только в конце этой вновь выстроенной цепочки, но и в ее начале, где фигура преображенного патриарха скрывается за именем возвышенного ангела, который передает начальное откровение Моисею. С этой точки зрения сам Моисей и другие авторитеты, связанные с его преданием, становятся лишь промежуточными временными хранителями, чья роль заключается в передаче откровения его истинным обладателям — наследникам енохической традиции.

В свою очередь 2 Енох 35 использует обобщенное понятие «стражей земных» как группы, ответственной за хранение писаний Еноха до тех пор, пока они наконец не будут переданы в руки «Мужей Веры». Выражение «земные стражи» здесь может служить полемическим переосмыслением моисеевского обозначения передачи и сохранения откровения как «ограды». Подобное понимание отражено, в частности, в знаменитой раввинистической фразе из Мишна Авот 1:1, где сохранение традиции обозначается как «установление ограды вокруг Закона».

Моисей как младший двойник Еноха-Метатрона: раввинистические источники и тексты литературы Чертогов

Ранее изученные полемические переосмысления, связанные с традициями Моисея, теперь следует рассмотреть в контексте обсуждения связи Еноха и Метатрона. Полемические элементы, обнаруженные в славянском апокалипсисе, поддерживают гипотезу о том, что переход от патриарха к возвышенному ангелу был обусловлен вызовами преданий о небесных посредниках, широко распространенных в иудаизме периода Второго храма. Однако соперничество между Моисеем и Енохом не исчезло после разрушения Второго храма, поскольку позднейшие еврейские свидетельства, найденные в раввинистических рассказах и литературе Хейхалот, продолжали развивать полемические стратегии, обнаруживаемые во 2 Енохе.

В этом исследовании уже упоминалось наблюдение Дэвида Халперина о том, что в раввинистической литературе Метатрон часто изображался как фигура, более великая, чем Моисей. Халперин отмечает, что в этих материалах Моисей часто описывается как более поздний имитатор Метатрона[142]. Хотя Халперин утверждает, что такая полемическая реакция на фигуру Моисея основывалась на переосмыслении проповедей Шавуот в раввинистический период, в свете нашего исследования становится очевидным, что адаптация моисеевских тем в предание о Енохе-Метатроне произошла значительно раньше, еще в период Второго храма.

Становится ясно, что идея ангельского противостояния возвышению Еноха-Метатрона в материалах предания Хейхалот происходит не из раввинистических описаний восхождения Моисея на Синай, а из источников Второго храма, подобных 2 Еноху, где этот адамический сюжет впервые был включен в историю Еноха-Метатрона. Осознание этих ключевых событий дает новое понимание процесса эволюции этого важного предания.

Если рассматривать раввинистические диспуты между Моисеем и Метатроном через призму этой новой точки зрения, можно увидеть важный аспект этих полемических событий: они свидетельствуют не только о конкуренции между Моисеем и Метатроном, но и о продолжающемся соперничестве между Моисеем и Енохом. Так, в Синопсисе §§ 77–80, как и в некоторых других раввинистических источниках и литературе Хейхалот, где упоминаются имена Моисея и Метатрона, пророк вовсе не изображается как «меньшая версия» Метатрона. Здесь он не младший наместник, не носитель божественного Имени низшего ранга, не заместитель Князя Мира или даже не Сар ха-Паним. Скорее, он представлен как типичный провидец, более поздний имитатор патриарха Еноха, которому он верно подражает, как и другие провидцы, такие как рабби Ишмаэль, в своем восхождении, принятии тайн, борьбе с ангельским

142 Halperin, *The Faces of the Chariot*, 426.

сопротивлением и посредничестве в передаче небесного откровения.

В этом отношении точка зрения различных раввинистических материалов, таких как, например, Мидраш Петират Моше или Мидраш Гедуллат Моше, в которых Моисей и Метатрон упоминаются вместе, не сильно отличается от полемической позиции, различимой в 3 Енохе 15B или 3 Енохе 48D. Краткий экскурс в несколько раввинистических источников и текстов традиции Хейхалот, рассматривающих связь Моисея и Метатрона, может проиллюстрировать явный енохический характер такого взаимодействия.

Уже упоминалось, что в 3 Енохе 15B:5 Енох-Метатрон указывает на сияющее лицо Моисея[143], тогда как читателю уже ранее стало известно, что седьмой патриарх подвергся еще более радикальной метаморфозе, в ходе которой было преобразовано не только его лицо, но и все его тело, ставшее огненным. Эта полемическая связь между лучезарностью Моисея и превосходящим его сиянием преобразованного тела Еноха проводится в нескольких раввинистических текстах.

Так, в Мидраш Гедуллат Моше[144] превосходство сияния Еноха-Метатрона над аналогичным преображением пророка становится важной темой. В этом тексте Бог приказывает Еноху-Метатрону привести Моисея на небеса. Метатрон предупреждает Всевышнего, что пророк не сможет выдержать видения ангелов, «поскольку ангелы — князья огня, а Моисей — существо из плоти и крови». Тогда Бог приказывает Метатрону преобразить тело пророка в огненный факел. Описание трансформации здесь напоминает метаморфозу Еноха-Метатрона в Синопсисе § 19[145].

143 3 Енох 15B:5 говорит: «Тотчас Метатрон, Князь божественного Присутствия, сказал Моисею: "Сын Амрама, не бойся! Ибо Господь уже благоволит к тебе. Проси то, что ты желаешь с уверенностью и смелостью, ибо свет исходит от кожи твоего лика от одного конца мира до другого". Но Моисей сказал ему: "Не таким образом, дабы я не навлек на себя вину!" Метатрон сказал ему: "Восприми буквы клятвы, которая не может быть нарушена"». Тантлевский, *Книги Еноха*, 242.

144 S. A. Wertheimer, *Batei Midrashot* (2 vols.; Jerusalem, Mosad Harav Kook, 1950) 1.27.

145 3 Енох 15.

Как и в 3 Енохе, контекст кажется полемическим, поскольку в обоих текстах Моисей изображается как уступающий вознесенному патриарху.

Что на самом деле поставлено здесь на карту, так это не просто превосходство Метатрона, а превосходство патриарха, что становится очевидным из самоидентификации Метатрона. В Гедуллат Моше говорится, что, когда высший ангел подошел к Моисею, тот пришел в ужас и спросил Метатрона о его личности. В ответ на вопрос пророка Метатрон представился ему как Енох, сын Иареда, говоря Моисею, что он был его предком. Он также сообщил пророку о повелении Бога привести его к Престолу Славы. Моисей пытался возразить, утверждая, что он существо из плоти и крови и поэтому не сможет выдержать видения ангелов. В ответ Метатрон преобразовал плоть Моисея в огненный факел, его глаза — в колеса Меркавы, а его язык — в пламя. После этой трансформации Метатрон наконец смог привести Моисея на небеса.

Традиция, сохранившаяся в Гедуллат Моше, имеет большое значение для нашего обсуждения. Здесь Моисей вновь изображается не как существо, уступающее Метатрону, а как фигура, менее значительная по сравнению с Енохом. Важным указанием на этот полемический аспект является то, что Метатрон представляется пророку не одним из своих возвышенных небесных титулов, а своим человеческим именем: «Я Енох, сын Иареда, твой предок».

Описание превращения Моисея, данное в Гедуллат Моше, очень похоже на Синопсис § 19, где изображается превращение Еноха в огненное существо:

> Рабби Ишмаэль сказал: «Ангел Метатрон, Князь божественного Присутствия, слава высшего неба, сказал мне: Когда Святой, будь Он Благословен, взял меня, чтобы служить Трону Славы, колесам Меркавы и всем потребностям Шехины, тотчас моя плоть превратилась в пламя, мои мускулы — в яркий огонь, мои кости — в можжевеловые уголья, мои ресницы — во вспышки молнии, мои глазные яблоки — в огненные факелы, волосы на моей голове — в горячие (языки) пламени, мои конечности — в горящие огнем крылья, а мое тело — в ярко пылающее пламя»[146].

Тем не менее, есть явные признаки того, что превращение пророка уступает по значимости преобразованию, которое пережил Енох. В Синопсисе § 19 сам Бог забирает и преображает Еноха. В противоположность этому в Гедуллат Моше Моисей берется и преобразуется Метатроном. Это различие указывает на полемический характер мидраша, который вновь отражает длительное соперничество между Моисеем и Енохом.

Еще одной иллюстрацией енохического характера взаимодействия Моисея и Метатрона в раввинистических материалах может служить мотив смерти Моисея. Таргумы и мидраши часто изображают Метатрона помогающим хоронить Моисея. Так, из Таргума Псевдо-Ионатана к Второзаконию 34:6 можно узнать, что Метатрон был среди ангелов, похоронивших Моисея. Подобная традиция повторяется в Палестинском Таргуме к Второзаконию 34, где четыре ангела, включая Метатрона, заботятся о душе Моисея в момент его смерти. В Мидраше Петират Моше Метатрон снова присутствует при смерти Моисея и утешает Бога, заверяя Его, что даже в смерти пророк все еще принадлежит Ему[147].

Некоторые другие раввинистические материалы также связывают событие смерти Моисея с присутствием возвышенного ангела. Так, в Танхума Ва-Этханан 6, когда Моисей узнает, что время его смерти наступило, он умоляет Господа позволить ему пожить немного дольше и войти в землю[148]. Бог отклоняет просьбу пророка. Тогда Моисей обращается к небесам и земле, прося

146 Там же. Тантлевский, *Книги Еноха*, 192–193.

147 Jellinek, *Bet ha-Midrash*, 1.115–129; R. Kushelevsky, "Midrash Petirat Mosheh Rabbenu (Alav ha-Shalom", in: R. Kushelevsky, *Moses and the Angel of Death* (Studies on Themes and Motifs in Literature 4; New York: Peter Lang, 1995) 195–249.

148 *Midrash Tanhuma* (ed. S. Buber; 3 vols; Vilna: Romm, 1885); R. Kushelevsky, "Tanhuma, Va-Ethanan 6", in: R. Kushelevsky, *Moses and the Angel of Death* (Studies on Themes and Motifs in Literature 4; New York: Peter Lang, 1995) 251–260.

их ходатайствовать за него перед Богом. Там он также получает отказ. Наконец, он обращается к Метатрону с просьбой молиться, чтобы он не умер. Метатрон, обозначенный в этом описании как Ангел божественного Лица, сообщает ему, что уже слышал из-за Занавеса, что молитва Моисея не будет исполнена.

Все эти свидетельства, в которых имя возвышенного ангела многократно связывается с мотивом смерти израильского пророка, вновь могут относиться к продолжающейся полемике между Моисеем и Енохом. Присутствие Метатрона в этих описаниях, по-видимому, представляет собой тень вознесенного патриарха, который сам не испытал смерти, но был перенесен на небеса, в отличие от Моисея, которому суждено умереть, несмотря на его мольбы к Богу. Полемический характер истории особенно очевиден в рассказе из Танхумы, где Моисей просит Метатрона молиться о спасении его от смерти, но вместо этого получает приговор о неизбежности своего конца. Здесь вознесенный герой, не испытавший кончины, напоминает своему сопернику о его смертности.

Заключение

Хотя более поздние предания о Енохе-Метатроне часто пытаются умалить значение Моисея, изображая его как несовершенного двойника возвышенного патриарха, значение моисеевской традиции в формировании возвышенного образа вознесенного героя нельзя недооценивать. Наше исследование показывает, что уже в период Второго храма библейские и внебиблейские традиции о Моисее активно способствовали переходу от фигуры Еноха к фигуре Метатрона.

Значение моисеевской традиции в этом развитии заключается не только в примере, поданном ее героем, но и в вызове, который этот пример представлял. Это исследование показало, что возвышенный образ Моисея особенно способствовал формированию роли Еноха-Метатрона как Служителя Лица. Моисеевские влияния также, по-видимому, прослеживаются

и в таких функциях Метатрона, как Князь Торы и наместник Бога.

Все эти аспекты указывают на то, что моисеевская традиция может рассматриваться как решающий фактор в формировании традиции Метатрона, фактор, сравнимый, а в некоторых случаях и превосходящий, предания об Адаме, Ное, Иаоиле, архангеле Михаиле и Мелхиседеке.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Ноахические полемики и датировка 2 Еноха

Наше исследование ноахических полемик во 2 Енохе преследует несколько целей. Во-первых, оно стремится дополнительно проиллюстрировать полемический характер 2 Еноха, показывая, что этот текст представляет собой сложную сеть аргументов, связанных с традициями возвышенных патриархов и пророков. Во-вторых, оно хочет продемонстрировать, что, как и в случае с адамическими и моисеевскими полемиками, цель этих дебатов заключается в возвышении фигуры седьмого пàтриарха и уменьшении значимости конкурирующих посреднических персонажей. В-третьих, оно старается показать, что некоторые детали ноахических полемик могут служить убедительным доказательством ранней датировки 2 Еноха.

Исследование попытается доказать, что ноахические полемические мотивы, связанные с вопросами жертвоприношений и преемственности священства, не могут быть датированы позже 70 г. н. э., так как они отражают характерную социальную и культовую ситуацию, существовавшую в то время, когда Второй храм еще не был разрушен. Будет показано, что ноахические полемики во 2 Енохе принадлежат к тому же типу ранних енохических свидетельств о ноахической священнической традиции, что и Апокриф Книги Бытия, и Послание Еноха, написанные до разрушения Второго Иерусалимского храма.

Перед тем как наше исследование перейдет к детальному анализу дебатов с традициями Ноя в славянском апокалипсисе,

необходимо кратко рассмотреть недавние исследования ноахических преданий. В последние годы мы видим определенный ренессанс научных исследований, посвященных этим преданиям[1]. Хотя Книга Ноя не упоминается в древних каталогах апокрифических книг[2], сочинения, приписываемые Ною, упоминаются в таких ранних материалах, как Книга Юбилеев (Юб. 10:13 и Юб. 21:10), Апокриф Книги Бытия и греческий фрагмент Докумен-

1 О ноахических преданиях см. M. Bernstein, "Noah and the Flood at Qumran", in: *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D. W. Parry and E. Ulrich; STDJ 30; Leiden: Brill, 1999) 199–231; D. Dimant, "Noah in Early Jewish Literature", in: *Biblical Figures Outside the Bible* (eds. M. E. Stone and T. A. Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 123–50; F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* (STDJ 9; Leiden: Brill, 1992) 24–44; idem, "Interpretation of the Flood in the Dead Sea Scrolls", in: *Interpretations of the Flood* (eds. F. García Martínez and G. P. Luttikhuizen; TBN 1; Leiden: Brill, 1998) 86–108; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 33ff.; R. V. Huggins, "Noah and the Giants: A Response to John C. Reeves", *JBL* 114 (1995) 103–110; H. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988) 242–54; J. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden: Brill, 1968); G. W. E. Nickelsburg, "Patriarchs Who Worry About Their Wives: A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon", in: *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 137–158; J. Reeves, "Utnapishtim in the Book of Giants?" *JBL* 12 (1993) 110–15; J. M. Scott, "Geographic Aspects of Noachic Materials in the Scrolls of Qumran", in: *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (eds. S. E. Porter and C. E. Evans; JSPSup 26; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 368–81; R. C. Steiner, "The Heading of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a 'Lost' Work", *DSD* 2 (1995) 66–71; M. Stone, "The Axis of History at Qumran", in: *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49; M. Stone, "Noah, Books of", in: *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1971) 12.1198; J. VanderKam, "The Righteousness of Noah", in: *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (eds. J. J. Collins and G. W. E. Nickelsburg; SBLSCS 12; Chico: Scholars Press, 1980) 13–32; J. VanderKam, "The Birth of Noah", in: *Intertestamental Essays in Honor of Józef Tadeusz Milik* (ed. Z. J. Kapera; Qumranica Mogilanensia 6; Krakow: The Enigma Press, 1992) 213–31; Cana Werman, "Qumran and the Book of Noah", in: *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 171–81.

2 García Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, 24.

та Левия с Афона[3]. Помимо упоминаний о потерянной Книге Ноя сохранилось несколько фрагментов, связанных с ранними ноахическими преданиями. Большинство исследователей соглашаются, что некоторые части потерянной Книги Ноя «были включены в 1 Енох и Книгу Юбилеев, а также что некоторые манускрипты Кумрана содержат ее следы»[4].

Большая часть сохранившихся ноахических фрагментов тесно связана с традицией Еноха. Эта связь прослеживается уже в Библии, где истории Еноха и Ноя переплетены похожими мотивами. В свете этого неслучайно, что в некоторых псевдоэпиграфических текстах слова Ноя часто следуют за словами Еноха. Хельге Кванвиг отмечает, что в ноахических традициях Ной и Енох часто появляются в схожих ролях[5].

Однако в некоторых енохических текстах это единство Еноха и Ноя по каким-то причинам оказывается нарушенным. Эти тексты игнорируют связь между этими персонажами или даже демонстрируют определенную оппозицию Ною и традициям, связанным с его именем. Одним из псевдоэпиграфических текстов, в которых засвидетельствованы такие необычные прения, является 2 Енох[6]. Для того, чтобы лучше понять эти дебаты, мы теперь должны перейти к анализу этих полемических аспектов.

Жертвоприношения Ноя

Быт 8:20 описывает жертвоприношение животных и птиц, осуществленное Ноем после его выхода из ковчега[7]. Это может быть первое упоминание жертвоприношения животных на алтаре в Библии. Хотя жертвоприношения Авеля упоминаются в

3 J. C. Greenfield and M. Stone, "The Aramaic and Greek Fragments of a Levi Document", in *The Testament of the Twelve Patriarchs* (ed. H. W. Hollander and M. de Jonge; SVTP 5; Leiden: Brill, 1985) 465.
4 García Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, 26.
5 Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 117.
6 Stone, "The Axis of History at Qumran", 139.
7 «И устроил Ной жертвенник Господу; и взял из всякого скота чистого и из всех птиц чистых и принес во всесожжение на жертвеннике».

Быт. 4:4, эти жертвы не устанавливают постоянного ритуала жертвоприношений для будущих поколений[8]. До Ноя Библия не упоминает о какой-либо устойчивой традиции жертвоприношений животных. Когда в Книге Юбилеев упоминаются жертвы Адама и Еноха, то говорится, что это были жертвы из благовоний[9].

Таким образом, Ной может рассматриваться как основатель официальной традиции жертвоприношений животных. Он также был первым, кто получил от Бога заповедь относительно крови[10]. Как отмечает Майкл Стоун, связь Ноя с жертвенным культом и с предписаниями о крови не случайна[11].

Однако во 2 Енохе роль Ноя как основоположника практики жертвоприношений животных ставится под сомнение другой историей. Из текста становится известно, что сразу после наставлений Еноха своим сыновьям во время его краткого пребывания на земле и его вознесении на небо, первородный сын Еноха, Мафусаил, и его братья, сыновья Еноха, построили алтарь в Ахузане, месте, откуда Енох был вознесен на небо. В главе 69 Бог является Мафусаилу в ночном видении и назначает его священником перед народом. В стихах 11–18 этой главы описывается первое жертвоприношение животных Мафусаилом на алтаре. Текст говорит, что люди принесли овец, быков и птиц и все они были проверены для жертвоприношения Мафусаилом перед лицом Господа[12].

Далее в тексте подробно описывается жертвенный ритуал, во время которого Мафусаил закалывает ножом овец и быков, «как предписано», возложив их у главы алтаря[13]. Очевидно, что роль Мафусаила в практике животных жертвоприношений противоречит канонической роли Ноя как основателя этой традиции.

8 Stone, "The Axis of History at Qumran", 138.
9 См. Юб. 3:27 и Юб. 4:25.
10 Быт. 9:3–4: «все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все; только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте».
11 Stone, "The Axis of History at Qumran", 138.
12 Andersen, "2 Enoch", 199.
13 Ibid, 198–201.

Текст далее ставит еще более серьезный вызов уникальной роли Ноя в традиции жертвоприношений, указывая, что перед своей смертью Мафусаил передает свои священнические и жертвенные обязанности не Ною, а его младшему брату — ранее неизвестному Ниру. В главе 70-й 2 Еноха описываются последние дни Мафусаила на земле перед его смертью. Бог является Мафусаилу в ночном видении и повелевает ему передать свои священнические обязанности второму сыну Ламеха, внуку Мафусаила — Ниру. Текст не объясняет, почему Творец решает передать священство Ниру, а не Ною (первенцу Ламеха), хотя Ной также упоминается в видении. Текст лишь описывает реакцию народа на этот запрос: «Да будет так для нас, и да будет слово Господа именно таким, каким Он сказал тебе». Далее в рассказе Мафусаил облачает Нира в одежды священства перед лицом всего народа и ставит его во главе алтаря[14]. Он также инструктирует его «всему, что ему нужно будет делать среди народа»[15].

Текст далее предлагает подробное описание жертвенного ритуала Нира, во время которого он повелевает людям принести овец, быков, горлиц и голубей. Люди приносят эти дары и их и возлагают к главе жертвенника. Затем Нир берет жертвенный нож и закалывает зверей и птиц перед лицом Господа[16]. Важной деталью является то, что сразу после этого жертвоприношения текст предлагает формулу, в которой Господь провозглашается Богом Нира. Подобный элемент явно подчеркивает патриархальный авторитет Нира: «И весь народ веселился пред лицом Господа, и в тот день они прославили Господа, Бога неба и земли, Бога Нира» (2 Енох 70:21–22)[17].

Ной как основатель жертвенных установлений

Учение о жертвоприношениях берет начало в древние времена и связано с Ноем как в Книге Юбилеев 21, так и в так называемом Документе Левия с горы Афон § 57[18]. В Юбилеях 21:10 упоминаются жертвенные предписания, передаваемые «в словах Еноха и в словах Ноя»[19]. Первая часть этого утверждения о Енохе как основателе жертвенных предписаний полностью согласуется с рассказом 2 Еноха. Текст предлагает развернутый рассказ о жертвенных предписаниях, которые Енох детально объясняет своим сыновьям во время его короткого пребывания на земле. Эти инструкции имеют форму жертвенных галахот. Галахический характер этих указаний подчеркивается специфической терминологией этих правил, в которой используется термин «закон» в отношении этих жертвенных предписаний.

Текст особо подчеркивает, что тот, «кто убивает любое животное без того, чтобы связать его, это злой закон, тот действует незаконно с собственной душой». Очевидно, что этот отрывок говорит не о светских юридических предписаниях, а о галахических заповедях. Славянское слово «закон», обычно используемое для обозначения обычаев или правил поведения в общине, в некоторых случаях имеет более узкий и технический смысл: оно иногда относится к Моисееву закону и служит альтернативным обозначением галахи.

Жертвенные предписания Еноха занимают важное место в повествовании 2 Еноха. Однако некоторые из этих жертвенных правил имеют явный сектантский оттенок. В главе 59 Енох предлагает Мафусаилу, а также его братьям — Региму, Арииму, Ахазухану, Харимиону — и старейшинам всех людей несколько инструкций по жертвоприношениям животных. Галаха седьмого патриарха включает следующие указания:

1. Енох повелевает своим сыновьям использовать в жертвах только чистых животных. Согласно его предписаниям, «тот, кто приносит жертву из чистых животных, исцеляет свою душу. И тот, кто приносит жертву из чистых птиц, исцеляет свою душу»[20].

14 Andersen, "2 Enoch", 197–203.
15 Ibid, 202–203.
16 Ibid, 202.
17 Ibid.

18 Stone, "The Axis of History at Qumran", 138.
19 VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.123.
20 Andersen, "2 Enoch", 185.

2. Енох учит своих сыновей не прикасаться к быку из-за «истечения»[21].
3. В предписаниях Еноха затрагиваются искупительные жертвы. Он предлагает, чтобы «человек принес одно из чистых животных для жертвоприношения за грех, чтобы исцелить свою душу»[22]. Хотя кровь в этих жертвенных предписаниях Еноха не упоминается, текст активно использует термин «душа» животного. Енох повелевает своим сыновьям быть осторожными в обращении с «душами» животных, поскольку эти души будут обвинять человека в день суда[23].
4. Енох также учит своих сыновей связывать жертвенных животных за четыре ноги.
   «И все, что вы имеете для пищи, связывайте за четыре ноги; это исцеляет, он исцеляет свою душу. Тот, кто убивает любое животное, не связывая его, действует незаконно со своей душой»[24].

Шломо Пинес обращает внимание на эту уникальную практику связывания четырех ног во время жертвоприношений. На основании отрывка из Мишны Тамид 4:1, где говорится, что каждая из передних ног жертвенного животного должна быть связана с соответствующей задней ногой, Пинес отмечает, что связывание всех четырех ног противоречило традиции[25]. Пинес объясняет, что авторы раввинистических жертвенных предписаний считали практику связывания всех четырех ног сектантским обычаем[26]. Пинес отмечает, что «это мог быть принятый обряд секты, которая отвергала жертвенные обычаи, практиковавшиеся в Иерусалиме. Можно предположить, что эта секта могла быть ессеями, чьи жертвенные обряды, по

21 Andersen, "2 Enoch", 184–5.
22 Ibid, 184.
23 Ibid, 185.
24 Ibid.
25 S. Pines, "Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch", in *Types of Redemption* (ed. R.J. Zwi Werblowsky; Leiden: Brill, 1970) 74–75.
26 в. Тамид 31b.

одной из интерпретаций Иосифа Флавия[27], отличались от тех, что практиковались в Храме»[28].

Как мы видим, 2 Енох изображает седьмого патриарха как основателя жертвенных предписаний. Хотя некоторые из этих инструкций не являются каноническими, роль Еноха в жертвенной традиции полностью согласуется с Юбилеями 21:10a. С другой стороны, 2 Енох полностью умалчивает о роли Ноя в этих жертвенных предписаниях. Он не упоминается ни как основатель этих инструкций, ни как их практик. Хотя текст несколько раз говорит о будущей роли Ноя как прародителя поколения после Потопа, он умалчивает о его месте в жертвенной или священнической традиции. Можно было бы ожидать, что Ной, таким образом, получит возможность исполнить свою роль после Потопа, но текст не приписывает ему значительной роли и в культовой традиции после Потопа. Обязанность жреческого преемника возлагается на сына Нира, Мелхиседека, который «будет главой священников» в поколении после Потопа[29]. Роль Ноя же менее значительна. Согласно 2 Еноху, он «будет сохранен в том поколении для продолжения рода»[30].

Ной и божественные откровения

В Библии и псевдоэпиграфах Ной изображается как получатель божественных откровений, данных ему как до, так и после Потопа. В Быт. 6:13–21 и Быт. 7:1–5 Бог говорит Ною о Потопе и строительстве ковчега. Доказательства прямого общения между Богом и Ноем также поддерживаются 1 Енохом 67, Юбилеями 5 и Апокрифом Книги Бытия 6–7. Согласно псевдоэпиграфам, Ной также получает различные ангельские откровения. В 1 Енохе 10:1–3 ангел Асуриал предупреждает Ноя о грядущем

27 *Ant.* 18.18.
28 Pines, "Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch", 75.
29 Andersen, "2 Enoch", 211.
30 Ibid, 209.

разрушении земли. Юбилеи 10:1–14 описывают ангельское откровение Ною о злых духах и лечебных травах, которое он записал в книгу и передал своему старшему сыну Симу[31]. Ученые также считают, что в 1 Енохе 60 это Ной который описывается как провидец. Эти традиции изображают Ноя как избранный сосуд божественного откровения, который один нашел милость в очах Господа в допотопной суматохе.

Эти детали и акцент на прямом общении Господа с Ноем подвергаются сомнению в свете информации о Ное, содержащейся во 2 Енохе. Как было показано ранее, в славянском апокалипсисе Ной играет второстепенную роль. Хотя Ной является первенцем Ламеха, он изображается просто как часть семьи, помощник своего выдающегося младшего брата Нира, которому он помогает в трудностях с Софонимой и Мелхиседеком. В то время как Нир описывается как священник, окруженный толпами людей, Ной остается скромным родственником, чья деятельность ограничивается кругом его семьи. После разрешения ситуации с Мелхиседеком Ной тихо уходит «в свое место»[32].

В отличие от этой скромной роли Ноя, Мафусаил и Нир изображены как избранные иѣреи, получающие сны и видения, в которых Господь дает им важные наставления о священнических преемниках и будущих событиях. Эти описания резко контрастируют с отсутствием каких-либо указаний на прямые откровения Господа Ною. Таким образом, о Потопе и роли Ноя в нем нам становится известно из снов Мафусаила и Нира.

Во 2 Енохе 70 Господь является Мафусаилу в ночном видении. Господь говорит ему, что земля погибнет, но Ной, первенец его сына Ламеха, будет сохранен, чтобы «новый мир возник из его семени»[33]. Рассказ о божественном откровении Господа Мафусаилу о Потопе и Ное во 2 Енохе 70:4–10 может принадлежать к оригинальной ноахической традиции. Он имеет некоторые сходства с рассказом об откровении Еноха Мафусаилу в 1 Енохе 106:15–19.

31 VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.60.
32 Andersen, "2 Enoch", 206–207.
33 Ibid, 203.

Интересной параллелью сну Мафусаила во 2 Енохе 70:4–10 является ночное видение Нира в 71:27–30. В этом коротком сне, который также описывает почти идентичными терминами будущее разрушение земли, отсутствует одна важная деталь[34]. Ной не упоминается в этом откровении, а его место теперь занимает Мелхиседек, который, согласно воле Господа, не погибнет во время Потопа, но станет главой священников в будущем[35]. Эта замена одного уцелевшего после Потопа на другого идеально вписывается в схему ноахической полемики, отраженную в других местах текста. Важная роль Ноя как моста между допотопным и послепотопным миром таким образом открыто ставится под сомнение в славянском апокалипсисе.

Ной как мост через Потоп

Майкл Стоун подчеркивает, что «сосредоточение преданий вокруг Ноя в иудейской религиозной традиции указывает на то, что он рассматривался как ключевая фигура в истории человечества, как конец и начало»[36]. Он также отмечает, что произведения из Кумрана, приписывающие священническое учение Ною, подчеркивают его роль как моста между допотопным и послепотопным периодами[37]. В псевдоэпиграфах Ной проносит священническую традицию через катастрофу Потопа. Книга Юбилеев изображает Ноя и его сыновей как иереев. Раввинистические предания также свидетельствуют о священнических функциях семьи Ноя. Канонический акцент на роли Ноя в жертвенной практике уже упоминался ранее.

Однако во 2 Енохе функция Ноя как избранного сосуда священнической традиции после Потопа серьезно подрывается Мелхиседеком — ребенком, предназначенным выжить в катастрофе Потопа, чтобы затем стать «священником для всех свя-

34 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 69 and 75.
35 Andersen, "2 Enoch", 208.
36 Stone, "The Axis of History at Qumran", 141.
37 Ibid, 143.

щенников» в поколении после Потопа. Эта миссия Мелхиседека повторяется во 2 Енохе несколько раз во время божественных откровений Ниру и архангелу Гавриилу.

В главе 71 Господь является Ниру в ночном видении. Он говорит Ниру, что младенец Мелхиседек будет помещен архангелом в райский сад Эдема, где он сможет пережить разрушение земли, чтобы стать священником для всех священников после Потопа[38]. Далее, в главе 72 Господь повелевает своему верному слуге — архангелу Гавриилу (в пространной редакции — Михаилу) взять Мелхиседека и поместить его в рай для сохранения, чтобы он стал «главой иереев» в поколении после Потопа[39].

В разгар этих антиноахических дебатов сам Ной признает будущее священство Мелхиседека и отказывается от своего и своих потомков права на священство в пользу этого ребенка. Из 2 Еноха 71:20–21 мы узнаем, что, увидев младенца Мелхиседека с символом священства на груди, Ной сказал Ниру: «Вот, Бог возобновляет продолжение крови священства после нас»[40].

Рождение Ноя

Было показано, что в ходе ноахических полемик во 2 Енохе «канонические» элементы истории Ноя подвергаются трансформации, и его традиционные роли передаются другим персонажам. Поэтому неудивительно, что некоторые детали рождения Ноя во 2 Енохе переносятся теперь на нового героя — будущего первосвященника Мелхиседека, который будет главным иереем после Потопа.

Необычные детали рождения Ноя занимают важное место в различных ноахических преданиях. В 1 Енохе 106 и в Апокрифе Книги Бытия 2–5 он изображается как чудо-ребенок. 1 Енох 106 приводит следующее описание:

38 Andersen, "2 Enoch", 208–9.
39 Ibid, 211.
40 Ibid, 207.

И после некоторого времени мой сын Мафусаил взял своему сыну Ламеху жену, и она зачала от него и родила сына. Тело его было бело как снег и красно как роза, и его волосы головные и теменные были белы как волна (руно), и его глаза были прекрасны; и когда он открыл свои глаза, то они осветили весь дом подобно солнцу, так что весь дом сделался необычайно светлым. И как только он был взят из руки повивальной бабки, то открыл свои уста и начал говорить к Господу правды. И его отец Ламех устрашился этого, и удалился, и пришел к своему отцу Мафусаилу. И он сказал ему: «Я родил необыкновенного сына; он не как человек, а похож на детей небесных ангелов, ибо он родился иначе, нежели мы: его глаза подобны лучам солнца и его лицо блестяще. И мне кажется, что он происходит не от меня, а от ангелов; и я боюсь, как бы в его дни не произошло на земле чудо. И теперь, мой отец, я здесь с неотступною просьбою к тебе о том, чтобы ты отправился к нашему отцу Еноху и выведал от него истину, ибо он имеет свое жилище возле ангелов». И когда Мафусаил выслушал речь своего сына, то пришел ко мне к пределам земли, — ибо он слышал, что я там, — и воскликнул; и я услышал его голос, и пришел к нему, и сказал ему: «Вот я здесь, мой сын, ибо ты пришел ко мне». И он отвечал мне и сказал: «Ради важного дела я пришел к тебе, и из-за тревожного случая я приблизился сюда. И теперь, отец мой, выслушай меня: у моего сына Ламеха родился сын, образ и вид которого не как вид человека; его цвет белее, нежели снег, и краснее розы, и его головные волосы белее, чем белое руно, и его глаза как лучи солнца; и он открыл свои глаза, и вот они осветили весь дом. И взятый из руки повивальной бабки он открыл свои уста и прославил Господа неба. Тогда устрашился отец его Ламех и прибежал ко мне; и он не верит, что он произошел от него, но что будто он подобие ангелов небесных; и вот я пришел к тебе, чтобы ты открыл мне истину». И я Енох отвечал и сказал ему: «Господь совершит на земле новое, и это я знаю, и видел в видении, и открыл тебе, что в век моего отца Иареда некоторые ангелы, сошедшие с высоты неба, преступили слово Господне. И вот они совершили грех, и преступили закон, и соединились с женами, и совершили с ними грех, и взяли жен из них, и родили

с ними детей. И великая погибель придет на всю землю, и придет потоп, и будет великая погибель в продолжение года. Этот сын, родившийся у вас, останется на земле, и три его сына спасутся вместе с ним; когда все люди, живущие на земле, умрут, он и его сыновья спасутся. [Они рождают на земле исполинов не по духу, а по плоти, и за это придет великое наказание на землю, и земля будет вполне омыта от всей нечистоты]. И теперь извести сына своего Ламеха, что родившийся есть действительно его сын, и нареки ему имя Ной, ибо он будет для вас остатком; и он и его сыновья спасутся от уничтожения, которое придет на землю за все грехи и за всякую неправду, которые совершатся на земле в его дни. И после того неправда будет еще гораздо больше, чем та, которая совершалась на земле прежде; ибо я знаю тайны святых, так как Он — Господь — дозволил мне видеть их и открыл их мне, и я прочитал их на скрижалях небесных[41].

В этом рассказе младенец Ной описан с сияющим лицом и глазами, подобными лучам солнца. Он рождается полностью развитым, и когда его берут из рук повитухи, он тут же обращается к Господу[42]. Эти необычные качества чудо-ребенка заставляют его отца Ламеха подозревать ангельское происхождение рождения Ноя и возможную связь его жены с ангельскими Стражами.

В контексте ноахических полемик 2 Еноха эта значимая часть биографии Ноя находит новое применение. Здесь вновь имеет место особая полемическая стратегия, когда специфические детали истории Ноя переносятся на другого персонажа, Мелхиседека.

Исследователи ранее отмечали, что необычное рождение Мелхиседека во 2 Енохе имеет определенные параллели с рождением Ноя, как оно описано в 1 Енохе и в Апокрифе Книги Бытия[43]. Рассказ об удивительном рождении Мелхиседека зани-

41 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 374.
42 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 33ff.
43 M. Delcor, "Melchisedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews", *JSJ* 2 (1971) 129; idem, "La naissance merveilleuse de Melchisédeq d'après l'Hénoch slave", *Kecharitomene: Mélanges René Laurentin* (ed. C. Augustin et al.; Paris: Desclée, 1990) 217–229; M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992) 236, footnote 340; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress, 1981) 185; A. de Santos Otero, "Libro de los secretos de Henoc (Henoc eslavo)", in: *Apocrifos del Antiguo Testamento* (ed. A. Dies Macho; Madrid: Ediciones Christiandad, 1984) 4.199; R. Stichel, *Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferungen in der außerkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst* (AAWG.PH 3. Folge 112; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979) 42–54.

мает последние главы 2 Еноха. Стоит отметить, что изначально эта часть славянского апокалипсиса считалась интерполяцией в текст 2 Еноха. Ранние публикации Чарльза, Морфилла и Бонветша[44] утверждали, что главы 69–73 представляют собой своего рода приложение и не принадлежат основной части текста. С тех пор эта точка зрения была пересмотрена, и эти главы теперь считаются неотъемлемой частью текста[45].

Содержание рассказа о рождении Мелхиседека связано с семьей Нира. Софонима, жена Нира, родила чудесного ребенка в своей старости, прямо в день своей смерти. Она зачала ребенка, будучи бесплодной и не спав с мужем. В тексте говорится, что Нир, будучи священником, не спал с ней с того самого дня, как Господь поставил его служить перед лицом народа. Поэтому Софонима скрывалась на протяжении всей беременности. В день родов Нир внезапно вспомнил о жене и позвал ее к себе в храм. Она пришла, и он увидел, что она беременна. Нир, исполненный стыда, захотел отослать ее прочь, но она умерла у его ног.

Когда Нир и Ной пришли, чтобы похоронить Софониму, они увидели ребенка, сидящего рядом с ее телом. Согласно рассказу, они пришли в ужас, так как ребенок, отмеченный знаком священства, был «совершен телом». Он говорил устами своими и благословлял Господа. В тексте упоминается, что знак священства находился на его груди и был славным на вид. Нир и Ной облекли ребенка в одежды священства и накормили его

44 R. H. Charles and W. R. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch* (Oxford: Clarendon Press, 1896); G. N. Bonwetsch, *Das slavische Henochbuch* (AGWG 1; Berlin, 1896).
45 A. Orlov, "Melchisedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch", *JSJ* 31 (2000) 23–38.

благословенным хлебом. И нарекли имя ему Мелхиседек. Они решили скрыть его, опасаясь, что народ захочет его убить. В конце истории Господь повелевает архангелу Гавриилу (в краткой редакции и архангелу Михаилу в пространной), взять ребенка и поместить его в рай Эдема, чтобы он стал иереем иереев после Потопа. Последние стихи 72-й главы 2 Еноха описывают вознесение Мелхиседека на крыльях Гавриила/Михаила в рай Эдема.

В прошлом исследователи уже отмечали, что многие детали рождения Ноя совпадают с деталями рождения Мелхиседека:

1. И Ной, и Мелхиседек принадлежат к семье Еноха.
2. Оба персонажа описываются как выжившие после Потопа.
3. У обоих важная священническая миссия во времени после Потопа.
4. Оба изображаются славными чудо-детьми.
5. Оба героя родились полностью развитыми физически[46].
6. Сразу после рождения оба обращаются к Богу. В 1 Енохе 106:3 сказано, что когда «он (Ной) был взят из руки повивальной бабки, то открыл свои уста и начал говорить к Господу правды». Во 2 Енохе 71:19 читаем: «Он [Мелхиседек] говорил устами своими и благословлял Господа»[47].
7. Оба подозреваются в божественном или ангельском происхождении. Делькор отмечает, что слова Ламеха из Апокрифа Книги Бытия: «Вот, я подумал в сердце своем, что зачатие — дело Стражей, а беременность — от Святых», можно сравнить со словами Ноя во 2 Енохе во время осмотра Мелхиседека: «Это от Господа, брат мой»[48].
8. Их отцы сомневаются в верности своих жен[49]. В 1 Енохе 106 и в Апокрифе Книги Бытия Ламех обеспокоен и напуган рождением Ноя. Он подозревает, что его жена Битанос была неверна и что Ной происходит не от него, а от ангелов[50].

46 Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 155.
47 Навтанович, «Книга Еноха», 237.
48 Delcor, "Melchisedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews", 129.
49 Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, 188.
50 García Martínez and Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.29

Подобные сомнения Ламеха о неверности Битанос[51], отраженные в 1 Енохе и Апокрифе Книги Бытия, перекликаются с тревогой Нира о верности Софонимы: «И увидел ее Нир, и испытал стыд из-за нее, и сказал ей: "Что ты натворила, жена! Ты посрамила меня перед лицом всех людей. Отойди от меня ныне и иди (туда), где зачала ты позор чрева своего, да не оскверню рук моих тобою и да не согрешу перед лицом Господним"»[52].

9. Их матери испытывают стыд и пытаются оправдаться перед мужьями. В Апокрифе Книги Бытия жена Ламеха отвечает на гневные вопросы мужа, напоминая ему об их близости: «О брат мой и господин! вспомни мое наслаждение… […] в разгаре совокупления и мои вздохи в груди моей»[53]. Она клянется, что семя принадлежит Ламеху: «Клянусь тебе Великим Святым, Царем неб[ес…] […], что это семя от тебя, […] а не от чужака и не от кого-либо из Стражей или сынов неб[ес…]»[54]. Во 2 Енохе Софонима не объясняет обстоятельств зачатия, но отвечает Ниру: «Господин мой, это (случилось) во время старости моей, и не было во мне (уже) молодости — не знаю, как зачала невинность чрева моего»[55].
10. Их отцы в конечном итоге были утешены небесными откровениями о важной роли сыновей в эпохе после Потопа. Примечательно, что эта информация дана в обоих случаях в контексте откровения о разрушении земли Потопом. В 1 Енохе 106:16–18 Ламеху сообщается, что, «этот сын, родившийся у вас, останется на земле, и три его сына спасутся вместе с ним; когда все люди, живущие на земле, умрут, он и его сыновья спасутся»[56]. Во 2 Енохе 71 отцу сообщают следующее: «Вот уже, Нир, великие беззакония были на земле, и больше не потерплю поношения. И намерен я

51 Об этом мотиве см. Nickelsburg, "Patriarchs Who Worry About Their Wives: A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon", 137–158.
52 Навтанович, «Книга Еноха», 237.
53 García Martínez and Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.29
54 Ibid, 1.29–31.
55 Навтанович, «Книга Еноха», 237.
56 Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 374.

вскоре послать погибель великую на землю. А об отроке не печалься, Нир, поскольку я скоро пошлю архангела моего Гавриила, и возьмет отрока, и поместит его в рае Эдемском, и не погибнет с гибнущими. И я явил его, и будет иерей иереев моих Мелхиседек во веки»[57].

Невозможно не заметить множество интересных сходств между рождением Ноя в ранних преданиях и рождением Мелхиседека во 2 Енохе. Автор 2 Еноха стремится умалить необычайную природу Ноя и передать эти качества Мелхиседеку. Таким образом, текст можно рассматривать как набор полемических интерпретаций оригинальных ноахических тем.

Сын Ноя

Сим, сын Ноя, играет важную роль в ноахических рассказах. Согласно Книге Юбилеев, Сим был избран Ноем для передачи его учения. Из Книги Юбилеев 10:13–14 мы узнаем, что «Ной записал в книге все … и передал все книги, которые он написал, своему старшему сыну Симу, потому что любил его гораздо больше, чем всех своих сыновей»[58]. Благодаря своей уникальной роли в ноахической традиции Сим, сын Ноя, также становится одной из целей ноахических полемик во 2 Енохе. Этот спор развертывается в последних главах книги, которые связаны с легендой о Мелхиседеке.

Наш предыдущий анализ уже показал, что рассказ о Мелхиседеке тесно связан с семьей Нира. Хотя Нир не является биологическим отцом Мелхиседека, он позже усыновляет его как своего сына. В 71-й главе 2 Еноха Нир говорит: «поскольку не было у меня потомства. Да будет отрок сей мне вместо потомства, и станет сыном (моим)»[59]. Этот случай усыновления Мелхиседека Ниром снова представляет собой антиноахический мотив.

57 Навтанович, «Книга Еноха», 239.
58 VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2.60.
59 Навтанович, «Книга Еноха», 239.

В таргумической литературе и мидрашах Мелхиседек часто отождествляется со старшим сыном Ноя, Симом. Это отождествление можно найти в Таргуме Псевдо-Ионафана, Фрагментарном Таргуме, Таргуме Неофити, Берешит Рабба 43.1; 44.7, Авот де Рабби Натан 2, Пиркей де Рабби Элиезер 7; 27 и в Бавли Недарим 32b. Цель этих текстов — подчеркнуть культовое значение Сима-Мелхиседека. В этих текстах Мелхиседек принимает на себя роль Сима, представляя важное звено в передаче древней ноахической священнической традиции Аврааму. Этот важный мотив преемственности ноахической священнической традиции традицией Авраама и его потомков, включая Исаака и Левия, уже встречается в 21-й главе Книги Юбилеев и в Документе Левия с Афона.

Связь между Мелхиседеком и Симом в раввинистической традиции помогает прояснить полемический замысел авторов 2 Еноха, которые стремятся лишить Ноя отцовства в отношении будущего наследника священнической преемственности. Нир, ранее неизвестный младший брат Ноя, теперь получает важную культовую функцию в этих полемических переосмыслениях. Замена отцовства Ноя на отцовство Нира, таким образом, представляет собой еще один аспект сложных ноахических полемик во 2 Енохе.

Цель полемики

2 Енох демонстрирует систематическую тенденцию к умалению или переосмыслению священнического значения фигуры Ноя. Эти пересмотры происходят в контексте споров о жертвенной практике и священнической преемственности. Но какова главная функция этого принижения героя Потопа и связанных с его именем традиций в более широком контексте посреднических полемических взаимодействий, представленных в славянском апокалипсисе?

Предыдущие разделы этого исследования позволили проследить девальвацию фигур Адама и Моисея — двух главных соперников седьмого патриарха. Эти полемические шаги со-

гласуются с неоднозначным отношением к этим персонажам в ранних енохических материалах. Но почему авторы славянского апокалипсиса стремятся умалить значение Ноя, который традиционно считался главным союзником седьмого патриарха и, как следствие, занимал видное место среди главных героев енохических преданий, начиная с самых ранних енохических текстов?

Важная особенность умаления священнических и жертвенных ролей Ноя во 2 Енохе заключается в том, что, хотя значение героя Потопа почти полностью принижается в священническом аспекте, это не затрагивает и не уничтожает ценность или смысл альтернативной священнической традиции, которую он так долго и верно представлял. Наследие этой священническо-жертвенной традиции по-прежнему строго сохраняется внутри енохического семейства, поскольку священнические одежды Ноя не теряются и не уничтожаются, а искусно передаются другим родственникам из клана Еноха, включая его традиционного члена Мафусаила и двух новых, недавно приобретенных родственников — Нира и Мелхиседека.

Это показывает, что импульс к принижению Ноя, этого важного персонажа оси «Енох — Ной», исходит не от противников енохической традиции, а возникает внутри самого этого предания. Это представляет собой внутренний конфликт, который пытается принизить и обесценить бывшего соратника, ставшего настолько выдающимся, что его возвышенный статус в контексте посреднических взаимодействий теперь представляет непосредственную угрозу главному герою енохической традиции.

Примечательно, что в процессе упомянутых выше полемических перенесений священнический образ Еноха и священнический статус некоторых членов его ближайшей семьи становятся значительно возвышеннее. Его сын Мафусаил, первенец и наследник учения отца, теперь приобретает роль первосвященника и инициатора практики жертвоприношений животных, воздвигнув жертвенник в особом месте, ассоциируемом с Иерусалимским храмом. Более того, нельзя забывать, что священник Нир также является членом семьи Еноха, а будущий священник Мелхиседек, несмотря на его необычное рождение

без отца, также оказывается введен в круг семьи Еноха через его усыновление Ниром.

Священническая преемственность от Еноха и Мафусаила к Мелхиседеку, важному носителю жертвенных предписаний и практик, таким образом, происходит без участия Ноя. Более того, этот загадочный наследник священнической традиции Еноха способен пережить Потоп не в ковчеге героя Потопа, а более возвышенным способом, а именно через перенесение, подобно Еноху, на небеса.

Енох, по-видимому, также выигрывает от удаления Ноя из священнических и жертвенных обязанностей, поскольку это делает его единственным оставшимся авторитетом в области жертвенных наставлений, должность, которую он ранее разделял с Ноем. Этот факт, возможно, теперь побуждает его открыто изложить своим детям его развернутое понимание жертвенных галахот, чего он никогда раньше не делал в енохических материалах.

Также важно отметить, что, хотя священнический образ Ноя и стирается в нашем тексте, а его возвышенные качества передаются другим персонажам, он все же остается верным членом енохического клана. Хотя он перестает быть решающей культовой фигурой и мирно уступает свои видные должности своим родственникам, он все еще продолжает удачно вписываться в круг семейных обязанностей благодаря своей новой роли семейного помощника в новом сюжете, предложенном авторами 2 Еноха.

Такое изображение Ноя как обычного человека предоставляет важный ключ к пониманию главной цели ноахической полемики в славянском апокалипсисе как аргумента против возвышенного образа героя Потопа, выступающего в роли посреднического соперника Еноха.

Изменяющееся отношение к Ною как к потенциальной угрозе возвышенной роли Еноха, возможно, уже обнаруживается в некоторых енохических переосмыслениях периода Второго храма. Предание, сохранившееся в эфиопском тексте Апокалипсиса Животных, изображает Ноя с образами, идентичными тем, что используются для описания Моисея в арамейской и эфиопской

версиях текста, то есть как животное, превращенное в человека. В зооморфном коде книги эта метаморфоза означает превращение в ангелоподобное существо. Арамейские фрагменты 1 Еноха не сообщают о традиции возвышения Ноя, что предполагает, что эта традиция возникла позже, вероятней всего, в конце периода Второго храма. Это может указывать на то, что в более позднем енохическом предании периода Второго храма, примерно во времена написания 2 Еноха, Ной понимался как ангелоподобное существо, подобное Моисею, что создавало потенциальную угрозу возвышенному статусу седьмого патриарха.

Споры о датировке

Вышеизложенный анализ ноахических полемик в славянском апокалипсисе свидетельствует о сложном процессе взаимодействия различных посреднических течений, соперничающих друг с другом за первенство своих героев. Однако эти концептуальные взаимодействия позволяют не только прояснить вопрос о возвышении роли Енохà, но и определить возможную дату текста.

Вопрос о датировке славянского апокалипсиса имеет важное значение для текущей дискуссии об истоках раннего еврейского мистицизма в целом и традиции Метатрона в частности, поскольку вся аргументация данного исследования основана на предположении, что 2 Енох был написан в период Второго храма, то есть задолго до раввинистических спекуляций о Метатроне.

Исследователи ранних еврейских мистических традиций ранее высказывали опасения относительно датировки славянского апокалипсиса, указывая на то, что текст, по-видимому, не предоставляет окончательных доказательств для его размещения в точных хронологических рамках. Джеймс Давила выражает это опасение в отношении датировки еврейских мистических традиций, найденных в славянском апокалипсисе. Он отмечает, что, несмотря на кажущееся тесное сходство между 2 Енохом и 3 Енохом,

> точная природа этих взаимоотношений, особенно какой из комплексов традиций является стратиграфически более ранним, еще не установлена. Хотя многие комментаторы принимают за данность дату, относящуюся к первому веку н. э. для 2 Еноха, факт остается фактом: текст сохранился только в средневековых рукописях на славянском языке, и его экзегеза должна начинаться с этого момента и двигаться назад к предполагаемому (и, на мой взгляд, весьма спорному) еврейскому оригиналу первого века только на основании строгой аргументации[60].

Предыдущий анализ, предложенный в данном исследовании, надеюсь, проливает свет на проблему взаимосвязи между 2 Енохом и Сефер Хейхалот и помогает продемонстрировать, что мистические традиции, засвидетельствованные в славянском апокалипсисе, сравнительно примитивны по своей природе и, следовательно, «стратиграфически более ранние», чем те, что встречаются в 3 Енохе. Во многих случаях они представляют собой первоначальные «наброски» мистических ролей и функций героя, которые впоследствии были развиты в материалах традиции Хейхалот, повествующих о Енохе-Метатроне.

В данной ситуации важный вопрос все еще остается открытым: действительно ли эти ранние мистические переосмысления присутствуют в тексте Второго храма, или же этот текст является лишь греческим и славянским переводом более позднего произведения литературы Хейхалот? Учитывая наш предыдущий анализ, который твердо установил, что еврейские мистические традиции пронизывают ткань текста и принадлежат оригинальному ядру 2 Еноха, вопрос о хронологических рамках этих мистических разработок теперь представляется идентичным вопросу о дате самого псевдоэпиграфа.

Следует отметить, что научное отношение к славянскому апокалипсису как к свидетельству развития иудейских традиций периода Второго храма остается несколько неоднозначным ввиду неопределенности даты текста. Хотя исследователи, занимающиеся тщательным изучением текста, настаивают на ранней

60 Davila, "Melchisedek, the 'Youth,' and Jesus", 261, n. 20.

датировке этого иудейского псевдоэпиграфа, более широкое научное сообщество проявляет определенную осторожность и не спешит безоговорочно признать 2 Енох текстом периода Второго храма[61].

Такое отношение особенно заметно в сферах изучения раннего иудейского мистицизма, где однозначное признание текста привело бы к пересмотру взглядов на происхождение и развитие иудейской мистической традиции. Ученые поэтому могут находить удобной такую неопределенность относительно датировки славянского апокалипсиса, поскольку это позволяет им обойти в своих исследованиях столь значительное свидетельство ранних иудейских эзотерических традиций. В научных дискуссиях о псевдоэпиграфах периода Второго храма часто можно встретить ссылки на замечание Фрэнсиса Андерсена о том, что «во всех отношениях 2 Енох остается загадкой. Пока

61 Ранняя дата 2 Еноха поддерживается следующими исследователями: R. H. Charles and W. R. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch* (Oxford: Clarendon Press, 1896) xxvi; Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 165; G. N. Bonwetsch, *Das slavische Henochbuch* (AGWG.PH Neue Folge Bd.1 Nr.3; Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1896); N. Schmidt, "The Two Recensions of Slavonic Enoch", *JAOS* 41 (1921) 307–312; G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (Berlin, 1962) 62–64; M. Philonenko, "La cosmogonie du 'Livre des secrets d'Hénoch,'" in: *Religions en Egypte: Hellénistique et romaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969) 109–116; S. Pines, "Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch", in: *Types of Redemption* (eds. R. J. Zwi Werblowsky and C. Jouco Bleeker; SHR 18; Leiden: Brill, 1970) 72–87; J. C. Greenfield, "Prolegomenon", in Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973) XVIII–XX; U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum* (BZNW 44; Berlin: de Gruyter, 1978) 38–41; J. H. Charlesworth, "The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch (Seminar Report)", *NTS* 25 (1979) 315–23; J. J. Collins, "The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism", in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (ed. D. Hellholm; Tübingen: Mohr Siebeck, 1983) 533; F. Andersen, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.91–221; M. E. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT 2.2; Assen: Van Gorcum, 1984) 406; A. de Santos Otero, "Libro de los secretos de Henoc (Henoc eslavo)", in: *Apocrifos del AT* (ed. A. Diez Macho; Madrid: Ediciones Christiandad, 1984) 4.147–202; C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995) 812–13. P. Sacchi, *Jewish Apocalyptic and its History* (JSPSS, 20; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

дата и место происхождения текста остаются неизвестными, он не может быть использован в исторических целях»[62].

Некритическое использование этого краткого заявления о том, что 2 Енох является «загадкой во всех отношениях», к сожалению, имеет тенденцию чрезмерно упрощать научную ситуацию и принижать значение долгой и сложной истории попыток прояснить происхождение и датировку текста. Следующий краткий экскурс в историю аргументов против ранней датировки текста намерен демонстрировать крайнюю редкость таких критических попыток и их весьма ограниченную убедительность.

Уже в 1896 году в своем предисловии к английскому переводу 2 Еноха Роберт Генри Чарльз с «обоснованной уверенностью» отнес создание текста к периоду между 1–50 гг. н. э.[63], то есть до разрушения Второго храма. Однако эта точка зрения не осталась без вызова[64]. В 1918 году британский астроном А. С. Д. Мандер выступила с критикой ранней датировки псевдоэпиграфа, утверждая, что 2 Енох не является ранним иудейским текстом, написанным в первом веке н. э., а представляет собой «образец богомильской пропаганды», созданный в «период среднеболгарского языка, то есть между XII и XV веками»[65]. В попытке обосновать свое утверждение Мандер обратилась к богословскому содержанию книги, в частности к ее предполагаемым богомильским чертам, таким как дуализм сил добра и зла. Она считает, что такие дуалистические идеи согласуются с богомильским учением, согласно которому «у Бога было два сына: Сатанаил и Михаил»[66]. Исследование Мандер не ограничивалось исключительно анализом богословских особенностей текста, но также включало обзор астрономических и календарных наблюдений,

62 Andersen, "2 Enoch", 97.

63 R. H. Charles and N. Forbes, "The Book of the Secrets of Enoch", *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.; ed. R. H. Charles; Oxford: Clarendon Press, 1913) 2. 429.

64 R. H. Charles and W. R. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch* (Oxford: Clarendon Press, 1896) xxvi.

65 A. S. D. Maunder, "The Date and Place of Writing of the Slavonic Book of Enoch", *The Observatory* 41 (1918) 309–16, esp. 316.

66 Ibid, 315.

которые, по ее мнению, подтверждали позднюю датировку текста. Ее аргументы против ранней датировки псевдоэпиграфа были позднее поддержаны Дж. К. Фотерингемом, предложившим менее радикальную гипотезу, согласно которой 2 Енох можно датировать не ранее середины VII века н. э.[67].

Ученые уже ранее отмечали, что аргументация Мандер имеет тенденцию недооценивать богословскую и литературную сложность 2 Еноха. Было замечено, что, прочитав статью Мандер, можно «удивиться слабости ее аргументов и нерелевантности приведенных ею доводов»[68]. Чарльз ответил на критику Мандер и Фотерингема в своей статье, опубликованной в 1921 году в *Journal of Theological Studies*, где, среди прочего, указал, что «славянский Енох, который приписывает все творение Богу и цитирует Закон как божественный, не мог происходить от богомилов»[69].

Еще одна попытка поставить под сомнение научный консенсус о ранней датировке 2 Еноха была предпринята Миликом во введении к его изданию кумранских фрагментов ранних книг Еноха[70]. В разделе, посвященном 2 Еноху, Милик выдвинул гипотезу, что апокалипсис мог быть написан между IX и X вв. н. э. византийским христианским монахом, который знал Пятикнижие Еноха «в той форме, которая известна нам по эфиопской версии»[71]. Для обоснования своей гипотезы о поздней датировке Милик обращает внимание на несколько лексических особенностей текста. Одной из них является славянское слово «змурением»[72], встречающееся во 2 Енохе 22:11, которое Милик связывает с греческим термином συρμαιόγραφος, производным от глагола

67 J. K. Fotheringham, "The Date and the Place of Writing of the Slavonic Enoch", *JTS* 20 (1919) 252.

68 A. Rubinstein, "Observations on the Slavonic Book of Enoch", *JJS* 15 (1962) 1–21, esp.3.

69 R. H. Charles, "The Date and Place of Writings of the Slavonic Enoch", *JTS* 22 (1921) 162–3. См. также K. Lake, "The Date of the Slavonic Enoch", *HTR* 16 (1923) 397–398.

70 Milik, *The Books of Enoch*.

71 Ibid, 109.

72 Соколов, *Славянская Книга Еноха Праведного*, 23, сноска 13. Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 103.

συρμαιογραφεῖν, переводимым как «писать скорописью, а значит быстро»[73]. Он утверждает, что этот глагол, по-видимому, является неологизмом, который не встречается ни в одном греческом тексте до начала IX века. Кроме того, в своем анализе лексических особенностей апокалипсиса Милик обращает внимание на имена ангелов Ариоха и Мариоха, упоминаемые во 2 Енохе 33, заявляя, что они представляют эквиваленты Харуту и Маруту из мусульманских легенд, засвидетельствованных в Коране[74].

Джон Коллинз среди других критиков подверг аргументы Милика сомнению, отметив, что даже если в славянском тексте используется греческое слово συρμαιόγραφος, «одно-единственное слово в переводе не может служить достаточным основанием для датировки всего произведения»[75]. Он также подчеркнул, что «утверждаемая связь ангелов Ариоха и Мариоха с Харутом и Марутом из мусульманской легенды не является убедительной, так как происхождение этих фигур не установлено»[76].

Аргументы Милика не ограничивались только лексическими особенностями апокалипсиса. Он также утверждал, что описание священнической преемственности от Мафусаила к племяннику Ноя Мелхиседеку отражает «передачу монашеского призвания от дяди к племяннику, что было очень распространенным обычаем в греческой церкви в византийский и средневековый периоды»[77]. По его мнению, эта особенность указывает на позднюю византийскую датировку псевдоэпиграфа. Однако Милик не осознавал полемического характера священнических преемственностей, описанных во 2 Енохе, и не понял истинной роли Нира и Мелхиседека в полемическом изложении этой истории.

Следует отметить, что настойчивость Милика в утверждении византийско-христианского происхождения 2 Еноха была

73 Milik, *The Books of Enoch*, 111.

74 Ibid, 110.

75 J. J. Collins, "The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism", in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (ed. D. Hellholm; Tübingen: Mohr Siebeck, 1983) 533, n. 7.

76 Ibid.

77 Milik, *The Books of Enoch*, 114.

частично вдохновлена более ранними исследованиями французского слависта Андре Вайяна, который также высказывался за христианское авторство текста[78]. Однако позиция Вайяна также вызвала значительную критику исследователей, отстаивающих иудейское происхождение оригинального ядра текста.

Приведенный выше анализ аргументов против ранней датировки псевдоэпиграфа показывает, насколько редкими и необоснованными они были в сравнении с преобладающим положительным консенсусом. Он также демонстрирует, что ни одна из этих гипотез не смогла выдержать критики и сформировать обоснование, которое могло бы стать жизнеспособной альтернативой научному мнению в поддержку ранней датировки.

Тем не менее, следует признать, что хотя принятие ранней датировки текста в целом не сталкивается с серьезными вызовами, определение его места в хронологических рамках иудаизма Второго храма представляет собой гораздо более сложную задачу.

При переходе к решению этой задачи необходимо сначала понять, какие особенности текста указывают на его раннюю датировку в рамках хронологии иудаизма Второго храма. Примечательно, что подавляющее большинство научных усилий в этом отношении было направлено на поиск возможных намеков, которые могли бы каким-то образом указывать на то, что храм все еще существовал на момент написания оригинального текста[79]. Так, исследователи ранее отмечали, что текст, по-видимому, не намекает на то, что катастрофа разрушения храма уже произошла к моменту его написания, так как внимательным читателям псевдоэпиграфа трудно найти какое-либо явное выражение печали или траура по поводу утраты святилища.

Утверждения о значимости практики жертвоприношений животных и галахические наставления Еноха также, по-видимому, сформулированы не в пытающемся описать уже несуществующие реалии стиле изложения, характерном для Мишны и

78 Vaillant, *Le Livre des secrets d'Hénoch*.
79 Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, 40–41; Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, 812–13.

Талмуда, а так, как будто они отражают жертвенные практики, которые все еще существовали на момент написания книги автором[80]. Кроме того, автор прилагает последовательные усилия по легитимизации центральной культовой локации, которая через упоминание места Ахузан, представляющего собой зашифрованное название храмовой горы в Иерусалиме, явно связывается во 2 Енохе с Иерусалимским храмом[81].

Ученые также ранее отмечали, что в тексте присутствуют некоторые указания на продолжающуюся практику паломничества в центральное место поклонения; такие указания можно было бы ожидать в тексте, написанном в александрийской диаспоре[82]. Так, в своих наставлениях детям Енох неоднократно призывает их приносить дары пред лицом Бога для прощения грехов, что, по-видимому, напоминает хорошо известные жертвенные обычаи, широко распространенные в период Второго храма[83]. Более того, славянский апокалипсис содержит прямое предписание посещать храм трижды в день, что было бы трудно выполнить, если бы святилище было уже разрушено[84].

Можно заметить, что все ключевые аргументы в пользу ранней датировки текста связаны с темами святилища и его продолжающихся обычаев и практик. Эти обсуждения не новы; уже Чарльз использовал упоминания о храмовых практиках, встречающихся в славянском апокалипсисе, в качестве главных доказательств своей гипотезы о ранней датировке апокалипсиса. С тех пор как Чарльз сформулировал свои новаторские идеи, эти аргументы регулярно повторялись учеными.

В последнее время, однако, Кристфрид Бёттрих попытался расширить знакомый круг аргументов, обратив внимание научного сообщества на описание особого праздника во 2 Енохе, которое, по его мнению, может датировать апокалипсис в пределах временных рамок периода Второго храма. Во введении к своему немецкому переводу 2 Еноха, опубликованному в 1995 году,

80 2 Енох 59.
81 Milik, *The Books of Enoch*, 114.
82 Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, 813.
83 2 Енох 61:1–5; Ibid, 62:1–2.
84 Ibid, 51:4.

Бёттрих обращает внимание на традицию, обнаруженную в 69-й главе славянского апокалипсиса, которая описывает радостный праздник, отмечающий священническое назначение Мафусаила и его жертвоприношения животных[85]. Согласно подсчетам Бёттриха, это событие, связанное с установлением культа, приходится на 17-е Таммуза, который, по его мнению, идентифицируется во 2 Енохе как день летнего солнцестояния. Бёттрих связывает это солнечное событие с образом, найденным в пространной редакции 2 Еноха 69:10, где лицо Мафусаила становится сияющим перед алтарем «как солнце в полдень»[86]. Он напоминает, что со II века н.э. 17-е Таммуза соблюдалось как день траура и поста, так как его считали днем, когда Тит завоевал Иерусалим. Бёттрих предполагает, что описание радостного праздника во 2 Енохе 69, в котором нет признаков печали или траура, указывает на то, что этот рассказ и, следовательно, вся книга были написаны до падения Иерусалима и разрушения храма в 70 г.н. э[87].

Наблюдения Бёттриха представляют интерес, но его интерпретация главы 69 и особенно мотива сияющего лица Мафусаила, ключевого для его аргументации, вызывает вопросы в свете отмеченных нами полемических разработок, пронизывающих славянский апокалипсис. Бёттрих не учитывает полемику вокруг Ноя, отраженную в славянском апокалипсисе, и не замечает, что описание Мафусаила как основателя жертвенного культа во 2 Енохе 69 представляет собой полемический ответ на роль Ноя, который в Библии и псевдоэпиграфах изображен как первопроходец этой практики[88]. Мафусаил, который никогда ранее не упоминался в материалах периода Второго храма как основатель жертвенного культа, таким образом, явно вытесняет Ноя, чью выдающуюся роль и высокий статус авторы славянского апокалипсиса стремятся умалить. Как было показано ранее,

85 Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, 813. См. также Böttrich, "The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov" *JJS* 32.4 (2001) 451.
86 Macaskill, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 226.
87 Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, 813.
88 Stone, "The Axis of History at Qumran", 138.

в ходе ноахических полемик многие возвышенные черты героя Потопа были перенесены на других персонажей книги. Подобные трансформации касаются и мотива светоносного лица Ноя, который герой Потопа приобрел уже при рождении.

Как мы помним, ранние материалы о Енохе изображают Ноя как чудесного ребенка. В 1 Енохе 106, Апокрифе Книги Бытия[89] и, возможно, в 1Q19[90] он описан с сияющим лицом и глазами, «как лучи солнца». 1 Енох 106:2 повествует, что, когда новорожденный Ной открыл глаза, весь дом наполнился светом. Затем ребенок заговорил, благословляя Господа небес. Ученые ранее отмечали[91], что сцена, в которой герой Потопа с лучезарным лицом произносит благословения, поднявшись с рук повитухи, имеет культовое значение и напоминает славное обличие и действия первосвященника[92]. Это указывает на знаменательное начало священнической традиции патриарха Ноя[93]. Культовые черты в рассказе о рождении Ноя важны для понимания символики сияющего лица Мафусаила во 2 Енохе 69.

В своем анализе этого эпизода Кристфрид Бёттрих признает, что описание сияющего лица Мафусаила отсылает к изображению первосвященника Шимона в Сир. 50:1–24. Однако Бёттрих, к сожалению, не способен разглядеть ноахический смысл этой аллюзии. Между тем, Флетчер-Луи ясно видит эту связь, убедительно демонстрируя, что сияющее лицо Мафусаила во 2 Енохе 69 связано не только с Сир. 50:5–11, но и с 1 Енохом 106:2[94] и с 1Q19[95]. Описание первосвященника Шимона в Сирахе служит здесь промежуточным звеном, которое проясняет связь между Ноем и Мафусаилом. Все три персонажа разделяют общую священническую символику. Флетчер-Луи отмечает явный параллелизм между описанием Шимона и священническими чертами истории о Ное. Он отмечает, что

89 García Martínez and Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.31.
90 Ibid, 1.27.
91 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 33ff.
92 Ibid, 47.
93 Ibid, 46.
94 Ibid, 50.
95 Ibid.

это описание первосвященника Шимона появляется в кульминации длинного гимна в похвалу героям Израиля, который начался шестью главами ранее с Еноха и Ноя в 44:16–17, чья идентичность и предназначение в истории спасения воплощены в культовом служении первосвященника. Очевидно, что на буквальном уровне рождение Ноя в 1 Енохе 106:2 происходит в частном доме его родителей. Однако предполагается, что читатель должен понять более глубокую символическую отсылку к этому дому как к «дому» (ср. Сир. 50:1), то есть храму, который первосвященник Шимон освещает и прославляет. Так же как Шимон выходит из-за завесы, обозначающей переход от небес к земле, и приносит божественное сияние в мир творения через поклонение, так и Ной выходит из вод своей матери, освещая дом своего рождения[96].

Как мы помним, Бёттрих указывает на возможную связь сияния лица Мафусаила с солнечной символикой. Тем не менее, он не способен увидеть ноахический контекст этого образа. Не случайно, что в рассказах о Ное черты лица героя Потопа связаны с солнечной символикой. Флетчер-Луи подчеркивает значимость солнечной символики в описании лица Ноя; его глаза сравниваются с «лучами солнца». Он отмечает, что «солнечная символика, возможно, в конечном итоге происходит из месопотамской истории, где допотопный герой тесно связан с солнцем»[97]. Однако в период Второго храма такая солнечная символика приобретает ярко выраженные священнические ассоциации[98].

В свете вышеупомянутых традиций очевидно, что Мафусаил, который во 2 Енохе 69 наследует священнический сан Ноя, также перенимает черты его внешности как первосвященника, одной из которых является лучезарное лицо, связанное с солнечной символикой. Сияющее лицо Мафусаила во 2 Енохе 69, таким образом, представляет собой важный элемент полемики против священнической ноахической традиции и ее главного персонажа, чьи черты лица часто сравнивались с сиянием солнца.

96 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 47.
97 Ibid, 46.
98 Ibid.

Ноахические полемики и датировка текста

Анализ контекста священнических и жертвенных практик во 2 Енохе приводит нас к важному вопросу о роли ноахических полемических разработок в определении ранней датировки апокалипсиса. Возможно, что отраженная во 2 Енохе ноахическая священническая полемика представляет собой самое важное и надежное свидетельство того, что текст был написан в период, когда Второй храм все еще не был разрушен.

Ключевым доказательством здесь являются священнические черты чудесного рождения героя. Уже было показано, что главная функция рассказа о чудесном рождении Мелхиседека была связана со священнической тематикой; история наполнена образами, изображающими новорожденного как первосвященника par excellence. Также было продемонстрировано, что альтернативная священническая традиция, отраженная во 2 Енохе, не отделена от оси Енох-Ной, а принадлежит к тому же набору концептуальных разработок, что и материалы о Енохе и Ное периода Второго храма, такие как 1 Енох 106, Апокриф Книги Бытия и 1Q19[99]. Предания, доминирующие в этих рассказах, были переработаны авторами славянского апокалипсиса в ответ на новые вызовы, исходящие от других небесных посредников, набирающих мощь и силу.

Священнические черты рассказа о чудесном рождении во 2 Енохе могут указывать на то, что это повествование, а следовательно, и вся макроформа, к которой оно принадлежит, была написана в период Второго храма. Следует вновь подчеркнуть, что четким хронологическим маркером здесь является не сам рассказ о чудесном ребенке, который часто имитировался в более поздних еврейских материалах, а священнические черты этой истории, которые отсутствуют в поздних импровизациях.

Анализ поздних псевдоэпиграфических и раввинистических имитаций рассказа о рождении Ноя показывает, что священническое измерение истории никогда не выходило за пределы енохических и ноахических преданий и не пересекало хроно-

99 Ibid, 35, n. 9.

логическую границу 70 года н. э., поскольку оно оставалось релевантным только в священническом контексте материалов периода Второго храма. Хотя некоторые более поздние еврейские авторы были знакомы с рассказом о рождении Ноя, эта история больше никогда не становилась объектом священнической полемики после разрушения храма.

Несколько примеров могут проиллюстрировать эту ситуацию. В поисках поздних вариантов истории о чудесном ребенке Флетчер-Луи обращает внимание на рассказ о рождении Каина в Житии Адама и Евы[100]. Так, в латинской версии Жития 21:3 говорится, что Ева «родила сына, который ярко сиял. Младенец тут же встал, выбежал наружу, собрал траву своими руками и отдал ее своей матери. Его назвали Каином»[101]. Флетчер-Луи отмечает, что этот рассказ о чудесном ребенке напоминает историю Ноя. Однако «все черты, которые в рассказе о рождении Ноя указывают на священническую идентичность ребенка — солнечная символика, рождение в доме и благословение Бога ребенком — явно отсутствуют в истории о Каине»[102].

Такое отсутствие значимых черт может указывать на то, что окончательная форма текста была произведена за пределами хронологических рамок иудаизма Второго храма и, следовательно, в отличие от 2 Еноха, не проявляет интереса к священническому измерению истории чудо-ребенка. Хотя авторы латинского Жития Адама и Евы могли быть знакомы с рассказом о рождении Ноя, священнические аспекты, связанные с этой историей, больше не имели для них никакого значения.

Отсутствие культового аспекта также наблюдается в раввинистических рассказах о рождении Моисея, представленных в Бавли Сота 12a, Шмот Рабба 1:20, Дварим Рабба 11:10, Пиркей де Рабби Элиэзер 48 и Зоар II.11b. Вероятней всего, их авторы тоже были знакомы с повествованием о рождении Ноя. Размышляя об этом факте, Флетчер-Луи отмечает, что, хотя авторы раввинистических рассказов о рождении Моисея, по-видимому, знали

100 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 51–52.
101 *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 24–24E.
102 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 52.

историю Ноя, эти материалы не проявляют интереса к священнической составляющей оригинальной истории. Погребенная в руинах разрушенного храма, альтернативная версия ноахической священнической традиции больше не была ни оскорбительной, ни вызывающей для наследников иудейской традиции. Флетчер-Луи отмечает, что хотя Моисей, как и Ной, описывается как тот, кто мог говорить с момента своего рождения, а дом, где он родился, наполняется светом, «различия в специфически священнической форме более древней традиции очевидны»[103]. Он указывает, что, хотя Моисей тоже способен говорить сразу после рождения, он не благословляет Бога, как это делают Ной и Мелхиседек[104]. Та же смена парадигм проявляется в символике света. Хотя в раввинистических рассказах весь дом наполняется светом, тексты о рождении Моисея не указывают, что сам Моисей является источником этого света[105]. Эти различия показывают, что, в отличие от 2 Еноха, где священнические аспекты выходят на первый план, в раввинистических рассказах они полностью исчезают. Флетчер-Луи подчеркивает, что «тот факт, что в рассказах о Моисее ребенок обрезан при рождении, указывает на его роль идеализированного представителя каждого израильтянина: если у Ноя есть священнические черты, то Моисей несет в себе основной знак идентичности каждого члена Израиля, независимо от различий между мирянами и священниками»[106].

Явное отсутствие культовых мотивов в более поздних подражаниях может объяснить, почему, несмотря на знание раввинистическими авторами священнической принадлежности героя Потопа, история его рождения никогда не становилась предметом споров о преемственности священства. Этот факт убедительно демонстрирует, что ноахическая священническая традиция, отраженная во 2 Енохе, может быть уверенно отнесена к хронологическим рамкам периода Второго храма, что позволяет с высокой степенью уверенности датировать историю о Мелхиседеке и весь апокалипсис до 70 г. н. э.

103 Ibid.
104 Ibid.
105 Ibid, 52–53.
106 Ibid, 53.

Заключение

Наше экзегетическое и историческое исследование эволюции предания об ангеле Метатроне было формально разделено на две части. В первой части мы проанализировали развитие небесных ролей и титулов седьмого допотопного героя в месопотамских, ранних енохических и раввинистических материалах. Исследование показало, что образы ролей и титулов Еноха-Метатрона, представленные во 2 Енохе, являются промежуточным этапом между ранними енохическими текстами и источниками традиции Меркавы и во многих отношениях находятся на грани важного перехода от одной концептуальной системы к другой.

Исследование продемонстрировало, что эволюция ролей и титулов Еноха в славянском апокалипсисе включает два отличительных процесса: во-первых, появление новых ролей и титулов, заметных в более поздних раввинистических материалах, включая обозначения Метатрона как Юноши, Князя Присутствия, Князя Мира, Наместника Бога и божественной Меры; и во-вторых, дальнейшее развитие традиционных ролей седьмого патриарха, таких как писец, священник, провидец и посредник, в их более поздние формы, известные нам из традиции Божественной Колесницы. Эволюция образов небесных ролей и титулов показывает, что 2 Енох является концептуальным мостом между ранними псевдоэпиграфическими свидетельствами и более поздними раввинистическими текстами и источниками традиции Хейхалот.

Вторая часть исследования была посвящена полемическим аспектам славянского апокалипсиса. Анализ показал, что по-

лемика с традициями небесных посредников в форме возвышенных патриархов и пророков играла важную роль в переходе от Еноха к Метатрону во 2 Енохе. Исследование выявило, что предание об ангеле Метатроне начало свое концептуальное развитие не в раввинистическую эпоху, а уже в период Второго храма, как полемический ответ на традиции, в которых Адам, Ной, Иаков, Мелхиседек, Иаоил, Моисей и другие библейские персонажи изображались как возвышенные фигуры.

Начальные следы этой концептуальной тенденции в рамках енохической традиции можно увидеть уже в Книге Притчей. Во 2 Енохе этот процесс достигает своей решающей формирующей стадии, когда появляются специфические титулы Метатрона и даже, возможно, прототип имени Метатрон.

Исследование эволюции ролей и титулов возвышенного героя в ранней еврейской мистической традиции может помочь в формировании нового методологического подхода. Этот подход позволит ученым лучше ориентироваться в изменчивости и фрагментарности эзотерических образов раннего еврейского мистицизма и яснее различать связи между разными этапами этого важного религиозного движения.

Помимо более широких методологических последствий для будущего изучения ранних еврейских мистических свидетельств это исследование может быть полезным и для уточнения методологических подходов к самому славянскому апокалипсису. Предыдущие исследования 2 Еноха склонны были недооценивать значение полемик с небесными посредниками в понимании концептуальной динамики этого псевдоэпиграфа. На мой взгляд, эта недооценка представляла собой серьезный методологический изъян, так как не позволяла выявить первоначальные богословские намерения авторов текста. В рамках прежнего «монологического» подхода многие концептуальные тенденции псевдоэпиграфа оставались скрытыми.

«Диалогический» подход, напротив, позволяет исследователям увидеть текстуальные и концептуальные особенности псевдоэпиграфа в новом свете. Анализ полемических аспектов текста показывает, что обе редакции славянского апокалипсиса содер-

жат оригинальный материал. Это дает новые аргументы против тех ученых, которые утверждали оригинальность только одной редакции — краткой или пространной, — игнорируя многочисленные предостережения о том, что весь материал требует переоценки. Данное исследование ролей и титулов Еноха-Метатрона демонстрирует, что как пространная, так и краткая редакции содержат уникальные традиции, которые принадлежат оригинальной богословской концепции славянского апокалипсиса.

Этот новый методологический подход также показывает, что концептуальное ядро славянского апокалипсиса невозможно адекватно осмыслить без определения места 2 Еноха в истории раннего еврейского мистицизма. Анализ подтверждает, что, вопреки мнению некоторых исследователей, совокупность ранних еврейских мистических мотивов и традиций в славянском апокалипсисе не является поздней интерполяцией, а представляет собой ключевой элемент оригинального ядра. Исследование ролей и титулов возвышенного героя демонстрирует, что еврейский мистицизм пронизывает всю изначальную ткань текста.

Это исследование 2 Еноха можно рассматривать лишь как начальный предварительный шаг в более масштабной задаче освоения славянских псевдоэпиграфических свидетельств для понимания истоков раннего еврейского мистицизма. Такие важные тексты, как Откровение Авраама и Лествица Иакова, теперь ожидают своей очереди. Будущие исследования этих славянских источников помогут раскрыть тайну этой загадочной коллекции псевдоэпиграфов, которая, возможно, сохранила следы одного из самых ранних образцов еврейского мистицизма. Такое исследование может способствовать дальнейшему прояснению происхождения и природы этого важного религиозного движения.

Библиография

I. СЛОВАРИ

Barhudarov, Stepan (Бархударов, Степан), *Словарь русского языка XI–XVII веков* (Москва: Наука, 1975ff).

Jastrow, Marcus, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature* (New York: Judaica Press, 1985).

Kurz, Josef, *Slovník Jazyka Staroslověnského (Lexicon Linguae Palaeoslovenicae)* (4 т.; Прага: Академия, 1966).

Leslau, Wolf, *Comparative dictionary of Ge`ez* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1991).

Miklosich, Franz, ed., *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum* (Vindobonae: G. Braumueller, 1862–5).

Schäfer, Peter et al., *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur* (2vols; TSAJ 12,13; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986–88).

Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan: Bar Ilan University, 1990).

Sreznevskij, Izmail (Срезневский, Измаил), *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* (3 тома; Москва: Книга, 1989).

II. ИСТОЧНИКИ

Alexander, Philip, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.223–315.

Andersen, Francis, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.91–221.

Anderson, Gary A., and Stone, Michael E., *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition* (SBLEJL 17; Atlanta: Scholars Press, 1999).

Angelov, B. and M. Genov, *Stara bulgarska literatura (IX–XVIII v.) v primeri, prevodi i bibliografija (Istorija na Bulgarskata Literatura v primeri i bibliografija* II*)* (Sofia: Paskalev, 1925).

Arzhanov, Yuri (Аржанов, Юрий), *Сирийские Ветхозаветные Псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра* (Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2011).

Black, Matthew, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (SVTP 7; Leiden: Brill, 1985).

Black, Matthew, and Albert-Marie Denis, *Apocalypsis Henochi Graece. Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca. Una cum historicorum et auctorum Judaeorum Hellenistarum fragmentis* (PVTG 3; Leiden: Brill, 1970).

Bonwetsch, G. Nathaniel, *Das slavische Henochbuch* (AGWG.PH Neue Folge Bd.1 Nr.3; Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1896).

–, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs: Das sogenannte slavische Henochbuch* (TU 44; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1922).

Böttrich, Christfried, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ Band V Lieferung 7; Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995).

Bowman, John, ed., *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion, and Life* (Pittsburgh: Pickwick, 1977).

Buber, Solomon, ed., *Midrash Tanhuma* (3 vols.; Vilna: Romm, 1885).

Burchard, Christoph, "Joseph and Aseneth", *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.177–247.

Charles, Robert Henry, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1913).

Charles, Robert Henry, and William Richard Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch* (Oxford: Clarendon Press, 1896).

Charles, R. H., and N. Forbes, "The Book of the Secret of Enoch", *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.; ed. R. H. Charles; Oxford: Clarendon Press, 1913) 2. 425–69.

Cohen, Martin, *The Shi ur Qomah: Texts and Recensions* (TSAJ 9; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985).

Collins, John J., "Sibylline Oracles", *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.317–472.

Colson, Francis Henry, and George Herbert Whitaker, eds., *Philo* (10 vols.; Loeb Classical Library; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929–64).

Danby, Herbert, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

Díez Macho, Alejandro, *Targum Palaestinense in Pentateuchum* (Matriti: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1977).

Epstein, Isidore, ed., *The Babylonian Talmud.* (London: Soncino, 1935–52).

Franko, Ioan, *Apocrifi i legendi z ukrains'kih rukopisiv. Pamjatki ukrains'koj movi i literaturi* (5 vols.; L'vov, 1896).

Freedman, Harry, and Maurice Simon, *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino, 1961).

Friedlander, Gerald, *Pirke de Rabbi Eliezer* (2nd ed.; New York: Hermon Press, 1965).

García Martínez, Florentino, and Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; Leiden; New York; Köln: Brill, 1997).

Gaster, Moses, *The Chronicles of Jerahmeel* (Oriental Translation Fund 4; London: Royal Asiatic Society, 1899).

Gaylord, Harry E., "3 (Greek Apocalypse of) Baruch", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.653–79.

Goldin, Judah, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (Yale Judaica Series 10; New Haven: Yale University Press, 1955).

Holladay, Carl, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (3 vols.; Texts and Translations 30; Pseudepigrapha Series 12; Chico, Calif.: Scholar Press, 1983).

Ivšic, Stjepan, "Hrvatski glagoljski apokrif o Melhisedekovu rodenju i spasenju za opcega potopa", *Nastavni vjesnik* 39 (1930–31) 101–08.

Jacobson, Howard, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

–, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation (*AGAJU 31; 2 vols.; Leiden: Brill, 1996).

Jellinek, Adolf, *Bet ha-Midrash* (6 vols.; Jerusalem: Wahrmann, 1967).

Klein, Michael L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources* (2 vols.; AB 76; Rome: Biblical Institute Press, 1980).

Klijn, Albertus F. J., "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.615–52.

Knibb, Michael, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments* (2 vols; Oxford: Clarendon Press, 1978).

Kulik, Alexander (Кулик, Александр), "Откровение Авраама", *Вестник Еврейского университета* 5 (2002) 231–254.

Kurfess, Alfons, *Sibyllinische Weissagungen* (München: Heimeren, 1951).
Lafargue, Michael, "Orphica", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.795–801.
Luria, David, ed., *Pirke Rabbi Eliezer* (New York: Om Publishing Company, 1946).
McNamara, Martin, *Targum Neofiti 1: Genesis* (The Aramaic Bible 1A; Collegeville: Liturgical Press, 1992).
Macaskill, Grant. *The Slavonic Texts of 2 Enoch*. SJS 6. Leiden: Brill, 201
Macdonald, John, *Memar Marqah. The Teaching of Marqah* (2 vols., BZAW 84; Berlin: Töpelmann, 1963).
Maher, Michael, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (The Aramaic Bible 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992).
Marcus, Ralph, *Philo. Questions and Answers on Genesis* (Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949).
–, *Philo, Questions and Answers on Exodus* (Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949).
Margaliot, Reuven, *Sefer ha-Zohar* (3 vols.; Jerusalem, 1940).
Milik, J. T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford: Clarendon, 1976).
Navtanovich, Ljudmila (Навтанович, Людмила), «Книга Еноха». в: *Библиотека литературы Древней Руси.* Под ред. Д. С. Лихачева, 3.204–240. 20 томов. С.-Петербург: Наука, 1999.
Neusner, Jacob, *Pesiqta de Rab Kahana* (2 vols.; Brown Judaic Studies 122–23; Atlanta; Scholars, 1987).
Novakovich, S., "Apokrif o Enohu", *Starine* 16 (1884) 67–81.
Odeberg, Hugo, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973 [Cambridge: Cambridge University Press, 1928]).
Pennington, A., "2 Enoch", in: *The Apocryphal Old Testament* (ed. H. F. D. Sparkes; Oxford: Oxford University Press, 1984) 321–362.
Popov, Andrei (Попов, Андрей), *Обзор хронографов русской редакции* (Москва: Мамонтов, 1869).
—, "Библиографические материалы", *Чтения в Обществе истории и древностей российских* 3 (1880) 66–139.
Pypin, Alexander (Пыпин, Александр), *Ложные и отреченные книги русской старины (Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Г. Кушелевым-Безбородко)* (III; Санкт-Петербург, 1862).
Robertson, R. G., "Ezekiel the Tragedian", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.803–819.
Rousseau, Adelin, and Louis Doutreleau, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre I* (2 vols.; SC 264; Paris: Les Éditions du Cerf, 1979).

Rubinkiewicz, Ryszard, "Apocalypse of Abraham", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.681–705.
Sanders, E.P., "Testament of Abraham", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.871–902.
Schäfer, Peter, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984).
Schäfer, Peter, with M. Schlüter and H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981).
Schäfer, Peter et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (4 vols; TSAJ 17, 22, 29, 46; Tübingen, Mohr Siebeck, 1987–1995).
Schneider, Rudolf, *Merilo Pravednoe* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris 23; Freiburg: Weiher, 1986).
Sokolov, Matvej (Соколов, Матвей), "Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Выпуск третий. VII. Славянская Книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский", *Чтения в Обществе истории и древностей российских* 3.7 (1910) 1–167.
Sperling, Harry, and Maurice Simon, *The Zohar* (5 vols.; London and New York: Soncino, 1933).
Stuckenbruck, Loren, *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ 63; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997).
Tantlevskij, Igor' (Тантлевский, Игорь), *Книги Еноха* (Москва/Иерусалим: Гешарим, 2000).
Thackeray, Henry St. J., and Ralph Markus, *Josephus* (10 vols.; Loeb Classical Library; Cambridge: Harvard University Press, 1926–65).
Theodore, Julius and Chanoch Albeck, eds., *Midrash Bereshit Rabbah: Critical Edition with Notes and Commentary* (5 vols.; Jerusalem: Wahrmann, 1965).
Tihomirov, Michail (Тихомиров, Михаил), *Мерило Праведное по рукописи XIV века* (Москва: АН СССР, 1961).
Tihonravov, Nikolai (Тихонравов, Николай), *Памятники отреченной русской литературы* (в 2 т.; Санкт-Петербург, 1863 [Лондон: Variorum Reprints, 1973]).
Tromp, Johannes, *The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary* (SVTP 10; Leiden: Brill, 1993).
Vaillant, André, *Le Livre des secrets d'Hénoch: Texte slave et traduction française* (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves 4; Paris: L'Institut d'Études slaves, 1976 [1952]).

VanderKam, James, *The Book of Jubilees* (2 vols.; CSCO 510–11; Scriptores Aethiopici 87–88; Leuven: Peeters, 1989).
Waldstein, Michael, and Frederik Wisse *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and VI, 1 with BG 8502, 2* (NMS 33; Leiden: Brill, 1995).
Wertheimer, Solomon A., *Batei Midrashot* (2 vols.; Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1950–53).

III. ИССЛЕДОВАНИЯ

Abelson, Joshua, *Jewish Mysticism* (London: G. Bell and Sons, 1913).
Abrams, Daniel, "The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead", *HTR* 87 (1994) 291–321.
Adler, William, *Time Immemorial: Archaic History and Its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus* (Dumbarton Oaks Studies 26; Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989).
Albani, Matthias, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch* (WMANT 68; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994).
Alekseev, Anatolij, "Переводы с древнееврейских оригиналов в древней Руси", *Russian Linguistics* 11 (1987) 1–20.
Alexander, Philip, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch", *JJS* 28 (1977) 173–80.
–, "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method", *JJS* 35 (1984) 1–18.
–, "3 Enoch and the Talmud", *JSJ* 18 (1987) 40–68.
–, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch",*Biblical Figures Outside the Bible* (ed. M.E. Stone and T.A. Bergen; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 102–111.
–, "Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science", in: *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiental Thought* (eds. C. Hempel et al., BETL 159; Leuven: Peeters, 2002) 223–43.
Altmann, Alexander, "The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends", *JQR* 35 (1945) 371–391.
Amusin, Iosif (Амусин, Иосиф), "Учитель праведности кумранской общины", *Ежегодник музея истории религии и атеизма* 7 (1963) 253–77.
—, "Новый эсхатологический текст из Кумрана (11Q Мелхиседек)", *Вестник Древней Истории* 3 (1967) 45–62.

—, *Тексты Кумрана* (Памятники письменности Востока 33/1; Москва: Наука, 1971).
—, *Кумранская община* (Москва: Наука, 1983).
Andersen, Francis, "The Second Book of Enoch", in: *Anchor Bible Dictionary* (6 vols., Garden City, N.Y.; Doubleday, 1992) 2.516–22.
Anderson, Gary et al., *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (SVTP 15; Brill: Leiden, 2000).
–, "The Exaltation of Adam and the Fall of Satan", *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Andersen et al.; SVTP 15; Brill: Leiden, 2000) 83–110.
–, "The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve", *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Andersen et.al.; SVTP 15; Brill: Leiden, 2000) 3–42.
Archeograficheskaja Komissija Археографическая Комиссия: *Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием. Декабрь, дни 25–31* (Москва, 1912).
Balentine, Samuel E., *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1983).
Bar-Ilan, Meir, "Writing in Ancient Israel and Early Judaism: Scribes and Books in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Period", in: *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism in Early Christianity* (eds. M.J. Mulder and H. Sysling; CRINT 2.1; Philadelphia: Fortress, 1989) 21–38.
Barc, Bernard, "La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premièrs siècles après J.-C"., *RSR* 49 (1975) 173–85.
Bauckham, Richard, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (SNT 93; Leiden: Brill, 1998).
Bedenbender, Andreas, "Jewish Apocalypticism: A Child of Mantic Wisdom?" *Henoch* 24 (2002) 189–196.
Begg, Christopher, "'Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses", *JBL* 109 (1990) 691–93.
Bernstein, M., "Noah and the Flood at Qumran", *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D.W. Parry and E. Ulrich; STDJ 30; Leiden: Brill, 1999) 199–231.
Berthelot, M. P. E., and Ch.-Ém. Ruelle, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs* (2 vols.; Paris: Georges Steinheil, 1888).
Bickerman, Elias J., "La chaîne de la tradition Pharisienne", *RB* 59 (1951) 44–54.
Bietenhard, Hans, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1951).

Black, Matthew, "The Origin of the Name Metatron", *VT* 1 (1951) 217–219.
–, "Eschatology of the Similitudes of Enoch", *JTS* (1952) 1–10.
–, "The Strange Visions of Enoch", *Bible Review* 3 (1987) 20–23.
–, "The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contribution to Christological Origins", in: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (ed. J. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 145–68.
Blenkinsopp, Joseph, "The Sage, the Scribe, and Scribalism in the Chronicler's Work", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (eds. J. G. Gammie and L. G. Perdue; Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) 307–315.
Bloch, René, "Moise dans la tradition rabbinique", in: *Moïse, l'homme de l'alliance* (ed. H. Cazelles; Tounai, New York: Desclée, 1955) 93–167.
Boccaccini, Gabriele, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
Bockmuehl, Markus, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (WUNT 2/136; Tübingen: Mohr Siebeck, 1990).
Böttrich, Christfried, "Recent Studies in the Slavonic Book of Enoch", *JSP* 9 (1991) 35–42.
–, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT 2/50; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).
–, *Adam als Mikrokosmos: eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch* (Judentum und Umwelt 59; Frankfurt am Main: Lang, 1995).
–, "Die Vögel des Himmels haben ihn begraben", In: *Überlieferungen zu Abels Bestattung und zur Ätiologie des Grabes* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).
–, "Beobachtungen zum Midrasch vom 'Leben Henochs'", *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig* 10 (1996) 44–83.
–, "Astrologie in der Henochtradition", *ZAW* 109 (1997) 222–245.
–, "The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov", *JJS* 32.4 (2001) 445–70.
Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1907).
–, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3rd ed.; Handbuch zum Neuen Testament 21; Tübingen: Mohr Siebeck,1966 [1903]).
Burrows, E., "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke; London, 1935) 45–59.
Camponovo, Odo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften* (OBO 58; Freiburg: Universitätsverlag, 1984).

Catane, Mochè, *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem presented to Gershom G. Scholem on the Occasion of His Eightieth Birthday* (Jerusalem: Magnes Press, 1977).
Catchpole, David R., "The Angelic Son of Man in Luke 12:8", *NovT* 24 (1982) 255–65.
Caquot, André, "La Pérennité du sacerdoce", in: *Paganisme, judaïsme, christianisme: Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanches offerts à Marcel Simon* (Paris, E. de Boccard, 1978) 109–16.
Chadwick, Henry, "St. Paul and Philo of Alexandria", *BJRL* 48 (1966) 286–307.
Charles, Robert Henry, "The Date and Place of Writings of the Slavonic Enoch", *JTS* 22 (1921) 161–163.
–, *Eschatology, The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity: A Critical History* (New York: Schocken Books, 1963).
Charlesworth, James H., "The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch", *NTS* 25 (1979) 315–23.
–, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement* (SBLSCS 75; Atlanta, GA: Scholars Press, 1981).
–, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins* (MSSNTS 54; Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
Charlesworth, James H. with James A. Mueller, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses* (American Theological Library Association Bibliography Series. Metuchen, NJ/London: American Theological Library Association and Scarecrow Press, 1987).
Chernus, Ira, *Mysticism in Rabbinic Judaism* (Studia Judaica 11; Berlin/New York: de Gruyter, 1982).
Chesnutt, Randall D., *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth* (JSPSup 16; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).
Clifford, Richard J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972).
Coats, George Wesley, *Moses: Heroic Man, Man of God* (JSOTSup 57; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988).
Cohen, Martin S., *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1983).
Collins, John J., *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (HSM 16; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977).
–, "Heavenly Representative: The 'Son of Man' in the Similitudes of Enoch", in: *Ideal Figures in Ancient Judaism* (eds. G. W. E. Nickelsburg and J. J. Collins; SCS 12; Chico, Calif.: Scholars, 1980) 122–24.

–, "The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism", in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (ed. D. Hellholm; Tübingen: Mohr Siebeck, 1983).
–, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1987).
–, "The Sage in Apocalyptic and Pseudepigraphic Literature", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (eds. J. G. Gammie and L. G. Perdue; Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) 343–354.
–, "The Son of Man in First-Century Judaism", *NTS* 36 (1992) 448–66.
–, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (SJSJ 54; Leiden: Brill, 1997).
Collins, John, and George Nickelsburg, eds., *Ideal Figures in Ancient Judaism* (Profiles and Paradigms; SBLSCS 12; Chico, CA: Scholars Press, 1980).
Dan, Joseph, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (N.Y. New York University Press, 1987).
–, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel-Aviv: MOD Books, 1993).
–, *Jewish Mysticism: Late Antiquity* (2 vols; Northvale: Jason Aronson, 1998).
Daniélou, Jean, *The Theology of Jewish Christianity* (Chicago: Henry Regenery Company, 1964). [*Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* (I; Tournai: Desclée & Cie, 1958)].
Daiches, S., "Balaam — a Babylonian *baru*: The Episode of Num 22, 2–4, 24 and Some Babylonian Parallels", in: *Hilprecht Anniversary Volume: Studies in Assyriology and Archeology* (Leipzig: Hinrichs, 1909) 60–70.
Davies, Philip, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Louisville: Westminster, 1998)
Davies, William D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (London: S.P.C.K., 1948).
Davila, James, "Melchizedek, Michael, and War in Heaven", *SBLSP* 35 (1996) 259–72.
–, "Of Methodology, Monotheism and Metatron", in: *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; JSJSup 63; Leiden: Brill, 1999) 3–20.
–, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature* (JSJSup 70; Leiden: Brill, 2001).
–, "Melchizedek, The 'Youth,' and Jesus", in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J. R. Davila; STDJ 46; Leiden: Brill, 2003) 248–74.
De Conick, April, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC 33; Leiden: Brill, 1996).

–, "Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First Century Christology in the Second Century", in: *The Jewish Roots of ChristologicalMonotheism* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; JSJSup 63; Brill: Leiden, 1999) 325–330.
–, *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth* (London: T & T Clark, 2005).
De Conick, April, and Jarl Fossum, "Stripped before God; A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas", *VC* 45 (1991) 123–150.
Delcor, Mathias, "Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews", *JSJ* 2 (1971) 126–130.
–, "La naissance merveilleuse de Melchisédeq d'après l'Hénoch slave", *Kecharitomene. Mélanges René Laurentin* (ed. C. Augustin et al.; Paris: Desclée, 1990) 217–229.
Deutsch, Celia, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11.25–30* (JSNTSS 18; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).
Deutsch, Nathaniel, *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism, and Merkabah Mysticism* (Brill's Series in Jewish Studies 13; Leiden: Brill, 1995).
–, *Guardians of the Gate. Angelic Vice Regency in Late Antiquity* (Brill's Series in Jewish Studies 22; Leiden; Boston: Brill, 1999).
Dimant, Devorah, "Noah in Early Jewish Literature", *Biblical Figures Outside the Bible* (eds. M. E. Stone and T. A. Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 123–50.
Eichrodt, Walther, *Theology of the Old Testament* (2 vols; Philadelphia: The Westminster Press, 1967).
Elior, Rachel, "Mysticism, Magic, and Angelology: The Perception of Angels in Hekhalot Literature", *JSQ* 1 (1993/4) 3–53.
–, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and Its Relation to Temple Traditions", *JSQ* 4 (1997) 217–67.
–, "The Priestly Nature of the Mystical Heritage in Heykalot Literature", in: *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre: Actes d'un colloque international tenu par le Centre d'études juives Université de Paris IV-Sorbonne 1994* (eds. R. B. Fenton and R. Goetschel; EJM 22; Leiden: Brill, 2000) 41–54.
Fauth, Wolfgang, "Tatrosjah-totrosjah und Metatron in der jüdischen Merkabah-Mystik", *JSJ* 22 (1991) 40–87.
Färber, P., *Wesen, Aufgabe und Hierarchie der Engel in den drei Henochbüchern* (Diss.; Graz, 1983/84).

Festugière, André J., *La Révélation d'Hermes Trismégiste* (3 vols.; Paris: Les Belles Lettres, 1983).
Finkelstein, J. J., "The Antediluvian Kings: A University of California Tablet", *JCS* 17 (1963) 39–51.
Finkelstein, Louis, "Introductory Study to Pirke Abot", *JBL* 57 (1938) 13–50.
Fishbane, Michael, "Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing", *JAOS* 103 (1983) 115–21.
Fischer, Ulrich, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum* (BZNW 44; Berlin: de Gruyter, 1978).
Fletcher-Louis, Crispin H. T., *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT 2/94; Tubingen: Mohr Siebeck, 1997).
–, "Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls", *DSD* 7/3 (2000) 292–312.
–, "The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Context and the Meaning of the Transfiguration", in: *Auferstehung Resurrection* (eds. F. Avemarie and H. Lichtenberger, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 247–98.
–, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42; Leiden: Brill, 2002).
Förster, M., "Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slavischen Henoch", *Archiv für Religionswissenschaft* 11 (1908) 477–529.
Fotheringham, J. K., "The Date and the Place of Writing of the Slavonic Enoch", *JTS* 20 (1919) 252.
–, "The Easter Calendar of the Slavonic Enoch", *JTS* 23 (1922) 49–56.
Fossum, Jarl, "Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism", *VC* 37 (1983) 260–87.
–, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985).
–, "Colossians 1.15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism", *NTS* 35 (1989) 183–201.
–, *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1995).
–, "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis", *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (vols; eds. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 1.529–39.
Fowler, Mervyn D., "The Meaning of *lipn* YHWH in the Old Testament", *ZAW* 99 (1987) 384–90.

Fraade, Stephen, "The Early Rabbinic Sage", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (eds. J. G. Gammie and L. G. Perdue; Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) 417–36.
García Martínez, Florentino, *Qumran and Apocalyptic* (STDJ 9; Leiden: Brill, 1992).
–, "Interpretation of the Flood in the Dead Sea Scrolls", *Interpretations of the Flood* (eds. F. García Martínez and G. P. Luttikhuizen; TBN 1; Leiden: Brill, 1998) 86–108.
Gazelles, Henry, ed., *Moïse, l'homme de l'alliance* (Paris: Desclée, 1955).
Gieschen, Charles A., "The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in *2 Enoch* and the Epistle to the Hebrews", in: *Early Christian Interpretation of Scriptures of Israel* (eds. C. A. Evans and J. A. Sanders; JSNTSup 148; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 364–79.
–, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGAJU 42; Leiden; Boston: Brill, 1998).
Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1955).
Golitzin, Alexander, "Forma lui Dumnezeu si Vedera Slavei. Reflectii Asupra Contraversei Antropomorfite Din Anul 399 D. Hr"., in: Ieromonah Alexander (Golitzin), *Mistagogia. Experienta lui Dumnezeu în Ortodoxie* (Sibiu: Deisis, 1998) 184–267.
–, "Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity", *Pro Ecclesia* 2 (1999) 159–86.
–, "'Earthly Angels and Heavenly Men': The Old Textament Pseudepigrapha, Nicetas Stethatos, and the Tradition of 'Interiorized Apocalyptic' in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature", *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) 125–153.
–, "Recovering the 'Glory of Adam': 'Divine Light' Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia", in: The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001 (ed. J. R. Davila; STDJ 46; Leiden: Brill, 2003) 275–308.
–, "The Place of the Presence of God: Aphrahat of Persia's Portrait of the Christian Holy Man", in: Essays in Honor of Archimandrite Aimilianos of the Monastery of Simonos Petras (Athens: Indiktos, 2003) 391–447.
Goodenough, Erwin R., *By Light, Light* (Amsterdam: Philo Press, 1969).
Gordon, Cyrus, "Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums", *Archiv Orientální* 6 (1934) 319–335.
–, "Aramaic and Mandaic Magical Bowls", *Archiv Orientální* 9 (1937) 84–95.

Goshen-Gottstein, Alon, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature", *HTR* 87 (1994) 171–95.
Graetz, Heinrich, *History of the Jews* (6 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1894).
Greenfield, Jonas C., "Prolegomenon", in: Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973) xi–xlvii.
Greenfield, Jonas C., and Michael E. Stone, "The Books of Enoch and the Traditions of Enoch", *Numen* 26 (1979) 89–103.
–, "The Aramaic and Greek Fragments of a Levi Document", in *The Testament of the Twelve Patriarchs* (ed. H.W. Hollander and M. de Jonge; SVTP 5; Leiden: Brill, 1985) 465.
Grelot, Pierre, "La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible: origine et signification", *RSR* 46 (1958) 5–26, 181–210.
Gruenwald, Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU 14; Leiden: Brill, 1980).
–, *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism* (BEATAJ 14; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988).
Gry, L., "Quelques noms d'anges ou d'êtres mysterieux en II Henoch", *RB* 49 (1940) 195–203.
Hafemann, Scott J., "Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey", *JSP* 7 (1990) 79–104.
Haldar, Alfred, *Association of Cult Prophets Among the Ancient Semites* (Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri Ab, 1945).
Halperin, David, J., *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven, American Oriental Society, 1980).
–, "A New Edition of the Hekhalot Literature", *JAOS* 104.3 (1984) 543–552.
–, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988).
Hannah, Darrell, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity* (WUNT 2/109; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).
Hanson, John, "Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity", *ANRW* II/23.2 (1980) 1395–1427.
Haran, Menahem, "The Shining of Moses's Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography [Ex 34:29–35; Ps 69:32; Hab 3:4]", in: *In the Shelter of Elyon* (JSOTSup 31; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984) 159–73.
Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Philadelphia: Fortress, 1974).
–, *The Son of God: The Origins of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion* (Philadelphia: Fortress, 1976).

–, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).
Henning, W. B., "The Book of the Giants", *BSOAS* 11 (1943–46) 52–74.
Himmelfarb, Martha, "A Report on Enoch in Rabbinic Literature", *SBLSP* (1978) 259–69.
–, "The Experience of the Visionary and the Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul", *Semeia* 36 (1986) 97–111.
–, "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple", *SBLSP* 26 (1987) 210–217.
–, "Sefer Zerubbabel", in: *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* (eds. D. Stern and M.J. Mirsky; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990) 71–81.
–, "The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira", in: *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* (eds. J. Scott and P. Simpson-Housley; New York: Greenwood Press, 1991) 63–78.
–, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993).
–, "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World", in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (ed. J.J. Collins and M. Fishbane; Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995) 123–37.
Holladay, Carl R., "The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian", *SBLSP* (1976) 447–52.
Hooker, Morna, *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term "Son of Man" and Its Use in St. Mark's Gospel* (London: S.P.C.K., 1967).
Hurtado, Larry, *One God, one Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).
Idel, Moshe, *The Mystical Experience of Abraham Abulafia* (tr. J. Chipman; Albany: SUNY, 1988).
–, "Enoch is Metatron", *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240.
–, "Metatron — Comments on the Development of Jewish Myth", in: *Myth in Jewish Thought* (ed. H. Pediah; Ber Sheva: Ber Sheva University Press, forthcoming).
Jacimirskij, Alexander (Яцимирский, Александр), *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (списки памятников): Т. 1: Апокрифы ветхозаветные* (Петроград, 1921).
Jacobsen, Thorkild, *The Sumerian King List* (Oriental Institute of the University of Chicago, Assyrological Studies 11; Chicago: University of Chicago, 1939).
Jacobson, Howard, "Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge", *ICS* 6 (1981) 273–93.
Jellinek, Adolf, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Leipzig, C.L. Fritzsche, 1852).

Jervell, Jacob, *Imago Dei: Gen 1:26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulischen Briefen* (FRLANT 76; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960).
Kahana, Abraham, "Sefer Hanok B", in: *Ha-Sefarim ha-Hitsonim le-Torah* (Jerusalem, 1936) 102–41.
Kamlah, Ehrhard, *Die Form der katalogischen Paränese im neuen Testament* (WUNT 7; Tübingen: Mohr Siebeck, 1964).
Kaplan, C., "The Angel of Peace, Uriel — Metatron", *Anglican Theological Review* 13 (1931) 306–313.
Knibb, Michael, "Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls", *DSD* 2 (1995) 177–80.
–, "Enoch Literature and Wisdom Literature", *Henoch* 24 (2002) 197–203.
Kohler, K., "Merkabah", *The Jewish Encyclopedia* (ed. I. Singer; 10 vols.; New York: Funk and Wagnalls, 1904) 8.500.
Kraus, F. R., "Zur Liste der älteren Könige von Babylonien", *ZA NF* 16 (1952) 29–60.
Kvanvig, Helge, S., *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (WMANT 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988).
Küchler, Max, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens* (OBO 26; Freiburg: Universitätsverlag, 1979).
Kugel, James, "The Ladder of Jacob", *HTR* 88 (1995) 209–27.
Kuiper, K., "Le poète juif Ezéchiel", *Revue des études juives* 46 (1903) 174.
Kushelevsky, Rella, *Moses and the Angel of Death* (Studies on Themes and Motifs in Literature 4; New York: Peter Lang, 1995).
Lake, Kirsopp, "The Date of the Slavonic Enoch", *HTR* 16 (1923) 397–398.
Lambert, Wilfred G., "Enmeduranki and Related Matters", *JCS* 21 (1967) 126–38.
Langdon, S., "The Chaldean Kings before the Flood", *JRAS* 42 (1923) 251–9.
–, *Oxford Edition of Cuneiform Texts II* (Oxford: Clarendon, 1923).
Largement, R., "Les oracles de Bile(am et la mantique suméro-akkadienne", *École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris: Mémorial du cinquantenaire 1914–64* (Travaux de l'Institut Catholique de Paris 10; Paris: Bloud et Gay, 1964) 37–50.
Lee, Thomas R., *Studies in the Form of Sirach 44–50* (SBLDS 75; Atlanta: Scholars, 1986).
Lesses, Rebecca, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998).

Levenson, Jon D., *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1985).
Lévi, I., "L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès", *REJ* 68 (1914) 133.
Levison, John R., *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch* (JSPSup 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988).
Lewis, Jack P., *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden: Brill, 1968).
Lieber, Andrea B. "Where is Sacrifice in the Heavenly Temple? Reflections on the Role of Violence in Hekhalot Traditions", *SBLSP* 37 (1998) 432–446.
Lieberman, Saul, שקיעין (Jerusalem: Bamberger et Vahrman, 1939).
–, "Metatron, the Meaning of his Name and his Functions", in: Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 235–241.
Ludin Jansen, Herman, *Die Henochgestalt: Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung* (Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse 1; Oslo: Dybwad, 1939).
Lunt, Horace, and Moshe Taube, "Early East Slavic Translations from Hebrew", *Russian Linguistics* 12 (1988) 147–87.
Lur'e, Basil (Лурье, Василий) «Метатрон и прометая: Вторая книга Еноха на перекрестке проблем», in: *Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck, S.J. (1934–2003)* (ed. B. Lourié; Scrinium 2; St. Petersburg: Byzantinorossica, 2006) 371–407.
Mach, Michael, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).
–, "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?" in: *The Encyclopedia of Apocalypticism* (3 vols.; ed. J. J. Collins; New York: Continuum, 1998) 1.229–264.
Mack-Fisher, L. R., "The Scribe (and Sage) in the Royal Court at Ugarit", in: *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, 109–115.
Maier, Johann, "Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apocalyptik und 'Gnosis,'" *Kairos* 5(1) 1963 18–40.
–, *Vom Kultus zur Gnosis* (Kairos 1; Salzburg: Müller, 1964).
Margaliot, Reuven, מלאכי עליון (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1964).
Maunder, A. S. D., "The Date and Place of Writing of the Slavonic Book of Enoch", *The Observatory* 41 (1918) 309–16.
McCullough, William S., *Jewish and Mandean Incantation Texts in the Royal Ontario Museum* (Near and Middle East Series 5; Toronto: University of Toronto Press, 1967).
Meeks, Wayne, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT 14; Leiden: Brill, 1967).

–, "Moses as God and King", in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; SHR 14; Leiden: Brill, 1968) 354–371.
Meshcherskij, Nikita (Мещерский, Никита)"Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (К изучению славянских версий книги Еноха)", *Труды отдела древнерусской литературы* 19 (1963) 130–47.
–, "К истории текста славянской книги Еноха (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе)", *Византийский временник* 24 (1964) 91–108.
–, "К вопросу об источниках славянской книги Еноха", *Краткие сообщения Института народов Азии* 86 (1965) 72–8.
–, "К вопросу о составе и источниках Академического хронографа", в: *Летописи и хроники. Сборник статей* (21; Москва: Наука, 1973) 212–19.
Mettinger, Tryggve N. D., *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 18; Lund: Wallin & Dalholm, 1982).
Montgomery, James A., *The Samaritans; The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology, and Literature* (New York: KTAV, 1968).
Moore, George F., "Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron", *HTR* 15 (1922) 41–85.
Moore, Michael S., *The Balaam Traditions: Their Character and Development* (SBLDS 113; Atlanta: Scholars, 1990).
Mopsik, Charles, Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais (Paris: Verdier, 1989).
Morgenstern, Julian, "Moses with the Shining Face", *HUCA* 2 (1925) 1–27.
Morray-Jones, Christopher R. A., "Hekhalot Literature and Talmudic Tradition: Alexander's Three Test Cases", *JSJ* 22 (1991) 1–39.
–, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition", *JJS* 43 (1992) 1–31.
–, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-critical and Tradition-historical Inquiry* (JSJSup 59; Leiden: Brill, 2002).
Mulder, Otto, *Simon the High Priest in Sirach 50: An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (JSJSup 78; Leiden, Boston: Brill, 2003).
Munoa, Philip B., *Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham* (JSPSup 28; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

Murtonen, Aimo E., "The Figure of Metatron", *VT* 3 (1953) 409–411.
Nemoy, Leon, "Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity", *HUCA* 7 (1930) 317–97.
–, "The Ascension of Enoch and Elijah; a Tenth Century Karaite Interpretation", in: *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909–1979)* (eds. A. I. Katsh and L. Nemoy; Philadelphia: Dropsie University, 1979) 361–364.
Nickelsburg, George, W. E., "Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee", *JBL* 100 (1981) 575–600.
–, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress Press, 1981).
–, "Son of Man", *ABD* 6.137–149.
–, "Patriarchs Who Worry About Their Wives: A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon", *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 137–158.
–, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2001).
Niditch, Susan, "The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature", *JJS* 34 (1983) 137–146.
Niebuhr, Karl-Wilhelm, *Gesetz und Paränese: Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur* (WUNT 2/28; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987).
Nougayrol, J., "La divination babylonienne", in: *La Divination* (eds. A. Caquot and M. Leibovici; Paris: Presses universitaires de France, 1968) 25–81.
Odeberg, Hugo, "Föreställningarna om Metatron i äldre judisk mystic", *Kyrkohistorisk Årsskrift* 27 (1927) 1–20.
–, "Enoch", *TDNT* 2.556–560.
Oesterley, William O. E., and George H. Box, *A Short Survey of the Literature of* Rabbinical and Mediaeval Judaism (New York: Macmillan, 1920).
Olyan, Saul, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993).
Oppenheim, Leo, *The Interpretation of the Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Transactions of the American Philosophical Society 46.3; Philadelphia, American Philosophical Society, 1956).
–, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964).
Orlov, Andrei, "Titles of Enoch-Metatron in 2 Enoch", *JSP* 18 (1998) 71–86.
–, "Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch", *Henoch* 22.1 (2000) 45–62.

–, "Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition", *SBLSP* 39 (2000) 130–47.
–, "Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch", *JSJ* 31 (2000) 23–38.
–, "'Noah's Younger Brother': Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch", *Henoch* 22.2 (2000) 259–73.
–, "The Origin of the Name 'Metatron' and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", *JSP* 21 (2000) 19–26.
–, "Overshadowed by Enoch's Greatness: 'Two Tablets' Traditions from the Book of Giants to Palaea Historica", *JSJ* 32 (2001) 137–158.
–, "Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies", in: "Mémorial Annie Jaubert (1912–1980)" *Xristianskij Vostok* 4.10 (2002) 740–755.
–, "The Flooded Arboretums: The Garden Traditions in the Slavonic Version of 3 Baruch and in the Book of Giants", *CBQ* 65 (2003) 184–201.
–, "On the Polemical Nature of 2 (Slavonic) Enoch: A Reply to C. Bottrich", *JSJ* 34 (2003) 274–303.
–, "Celestial Choir-Master: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and the Merkabah Tradition", *JSP* 14.1 (2004) 3–24.
–, "The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob", in: *Of Scribes and Sages* (2 vols.; ed. C. A. Evans; T&T Clark, 2004) 2.59–76.
–, *Потаенные книги: Иудейская мистика в славянских апокрифах* (Флавиана; Москва/ Иерусалим: Гешарим, 2011).
–, *Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике* (Москва: РГГУ, 2014).
–, *Небесные посредники. Иудейские истоки ранней христологии* (под ред. Т. Гарсиа-Уидобро, S.J. и А.А. Орлова; Москва: Институт Святого Фомы, 2016).
–, *Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике* (Чейсовская коллекция. Москва: Книжники, 2016).
–, *Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике* (С.-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2018).
–, *Ветхозаветные псевдоэпиграфы в славянской традиции* (Москва: Институт Святого Фомы, 2020).
–, *Слава Бога Невидимого: Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология* (С.-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2021).
–, *Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве* (под ред. Т. Гарсиа-Уидобро, S.J. и А.А. Орлова; СПб.: Издательство Олега Абышко, 2022).

Orlov, Andrei, and Alexander Golitzin, "'Many Lamps Are Lightened from the One': Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies", *VC* 55 (2001) 281–298.
Orton, David E., *The Understanding Scribe: Matthew and the Apocalyptic Ideal* (JSNTSup 25; Sheffield: JSOT Press, 1989).
Patai, Raphael, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual* (London: Thomas Nelson and Sons, 1947).
Pearson, Birger A., "Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)", in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (eds. R. Van Den Broek and M. J. Vermaseren; Leiden: Brill, 1981) 336–348.
–, "Enoch in Egypt", in: *For A Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity* (eds. R. A. Argall, B. A. Bow, and R. A. Werline; Harrisburg: Trinity Press International, 2000) 216–31.
Philonenko, Marc, "La cosmogonie du 'livre des secrets d'Hénoch,'" in: *Religions en Egypte: Hellénistique et romaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969) 109–16.
Pines, Shlomo, "Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch", in: *Types of Redemption* (eds. R. J. Zwi Werblowsky and C. Jouco Bleeker; SHR 18; Leiden: Brill, 1970) 72–87.
Propp, William H. C., "The Skin of Moses' Face — Transfigured or Disfigured?" *CBQ* 49 (1987) 375–386.
Quinn, Esther C., *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).
Quispel, Gilles, "Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition", *Eranos Jahrbuch* 22 (1953) 195–234.
–, "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *VC* 34 (1980) 1–13.
Reed, Annette Yoshiko, "From Asael and Semihazah to Uzzah, Azzah, and Azael: 3 Enoch 5 (par. 7–8) and Jewish Reception-History of 1 Enoch", *JSQ* 8.2 (2001) 105–136.
–, *What the Fallen Angels Taught: The Motif of Illicit Angelic Instruction and the Reception-History of 1 Enoch in Judaism and Christianity* (Ph. D. Dissertation, Princeton University, 2002).
Reeves, John, "Utnapishtim in the Book of Giants?" *JBL* 12 (1993) 110–15.
–, "Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature: The Influence of the Enochic Library", in: *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha* (ed. J. Reeves; Atlanta: Scholars, 1994) 173–203.
–, "An Enochic Citation in Barnabas 4.3 and the Oracles of Hystaspes", in: *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday* (eds. J. C. Reeves and J. Kampen; JSOTSup 184; Sheffield; Sheffield Academic Press, 1994) 260–277.

Reindl, Joseph, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (ETS 25; Leipzig: St. Benno, 1970).
Renger, J., "Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit", *ZA* 59 (1969) 203–04.
Repp, F., "Textkritische Untersuchungen zum Henoch-Apokryph des cod. slav. 125 der Österreichischen Nationalbibliothek", *Wiener slavistisches Jahrbuch* 10 (1963) 58–68.
Rowland, Christopher, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982).
–, "John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition", *NTS* 30 (1984) 498–507.
–, "Enoch", in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al; Leiden: Brill, 1999) 302.
Rubinstein, A., "Observations on the Slavonic Book of Enoch", *JJS* 15 (1962) 1–21.
Sacchi, Paolo, *Jewish Apocalyptic and its History* (JSPSup 20; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).
Saggs, Henry W. F., *The Greatness That Was Babylon: A Sketch of the Ancient Civilization of the Tigris-Euphrates Valley* (London: Sidgwick and Jackson, 1962).
Saldarini, Anthony J., "The End of the Rabbinic Chain of Tradition", *JBL* 93 (1974) 97–106.
–, *Scholastic Rabbinism: A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1982).
–, *Pharisees, Scribes and Sadducees* (Edinburgh: T.& T. Clark, 1989).
de Santos Otero, Aurelio, "Libro de los secretos de Henoc (Henoc eslavo)", *Apocrifos del Antiguo Testamento* (ed. A. Diez Macho; 4 vols.; Madrid: Ediciones Christiandad, 1984) 4.147–202.
Schäfer, Peter, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ 8; Berlin: Walter de Gruyter, 1975).
–, "Prolegomena zu einer kritischen Edition und Analyse der Merkava Rabba", *FJB* 5 (1977) 65–99.
–, "Die Beschwörung des sar ha-panim. Kritische Edition und Übersetzung", *FJB* 6 (1978) 107–45.
–, "Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur", *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU 15; Leiden: Brill, 1978) 122–133.
–, "Aufbau und redaktionelle Identität der Hekhalot Zutarti", *JJS* 33 (1982) 569–82.
–, "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature", *JSJ* 14 (1983) 172–81.
–, "Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur", in: P. Schäfer, *Hekhalot Studien* (TSAJ 19; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 250–76.

–, "Handschriften zur Hekhalot-Literatur", in: P. Schäfer, *Hekhalot Studien* (TSAJ 19; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 154–233.
–, "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism", in: P. Schäfer, *Hekhalot Studien* (TSAJ 19; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 234–249.
–, "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism. Gershom Scholem Reconsidered", in: *Hekhalot-Studien*, 277–95. [*Gershom Scholem Reconsidered: The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism. The Twelfth Sacks Lecture Delivered on 29th May 1985* (Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1986) 1–21.]
–, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992).
–, "Research on Hekhalot Literature: Where Do We Stand Now?" in: *Rashi 1040–1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach* (ed. G. Sed-Rajna; Paris: Cerf, 1993) 229–235.
Schams, Christine, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (JSOTSup 291; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
Schiffman, Lawrence H., and Michael D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah* (Semitic Texts and Studies 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).
Schmidt, Nathaniel, "The Two Recensions of Slavonic Enoch", *JAOS* 41 (1921) 307–312.
Schneider, Rudolf, *Die moralisch-belehrenden Artikel im altrussischen Sammelband Merilo Pravednoe* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes 23; Freiburg: U. W. Weiher, 1986).
Scholem, F., and B. Yaron, "Bibliography of the Published Writings of Gershom G. Scholem", in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem on His Seventieth Birthday* (Jerusalem: Magnes Press, 1967) 199–235.
Scholem, Gershom, "Die Lehre vom 'Gerechten' in der jüdischen Mystik", *Eranos Jahrbuch* 27 (1958) 252.
–, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1954).
–, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1965).
–, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York: Schocken, 1969).
–, "Metatron", *EJ* 11.1443–1446.
–, *Kabbalah* (New York: Dorset Press, 1987).
–, *Origins of the Kabbalah* (Princeton: Princeton University Press, 1987).
–, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1991).
–, *Основные течения в еврейской мистике* (Москва–Иерусалим: Гешарим, 2004).

Schultz, Joseph P., "Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law", *JQR* 61 (1970–71) 282–307.
Schürer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (rev. and ed. G. Vermes et al.; 4 vols.; Edinburg: T. & T. Clark, 1973–87).
Scopello, M., "The Apocalypse of Zostrianos (Nag Hammadi VIII.1) and the Book of the Secrets of Enoch", *VC* 34 (1980) 367–85.
Scott, James M., "Geographic Aspects of Noachic Materials in the Scrolls of Qumran", *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (eds. S. E. Porter and C. E. Evans; JSPSup 26; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 368–81.
Séd, Nicolas, "Les traditions secrètes et les desciples de Rabban Yohanan ben Zakkai", *RHR* 184 (1973) 49–66.
Segal, Alan, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25; Leiden: Brill, 1977).
–, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Environment", *ANRW* II/23.2 (1980) 1333–94.
–, "Ruler of this World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition", in: *Jewish and Christian Self-Definition* (ed. E. P. Sanders; London: SCM Press, 1981) 245–68.
–, Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee (New Haven/London: Yale University Press, 1990).
–, "The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran", in: *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (ed. J. Charlesworth; New York: Doubleday, 1992) 302–328.
Sjöberg, Erik K. T., *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Skrifter Utgivna av kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet I Lund 41; Lund, 1946).
Skjærvø, P.O., "Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLVIII (1–2) (1995) 187–223.
Smith, Mark S., "'Seeing God' in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible", *CBQ* 50 (1988) 171–83.
Starobinski-Safran, Esther, "Un Poète Judéo-Hellénistique: Ezéchiel le Tragique", *MH* 3 (1974) 216–24.
Steiner, R.S., "The Heading of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a 'Lost' Work", *DSD* 2 (1995) 66–71.
Stichel, Rainer, *Die Namen des Noes, seines Bruders und seiner Frau: Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferungen in der ausserkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst* (ADAWG 112; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).

Stone, Michael, "Noah, Books of", *EJ* 12.1198.
–, *Armenian Apocrypha Relating to the Patriarchs and Prophets* (Jerusalem, 1982).
–, *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT 2.2; Assen: Van Gorcum, 1984).
–, "Enoch, Aramaic Levi and Sectarian Origins", *JSJ* 19 (1988) 159–170.
–, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*", *JTS* 44 (1993) 143–156.
–, "The Axis of History at Qumran", *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49.
–, "The Angelic Prediction in the Primary Adam Books", *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Andersen et al.; SVTP 15; Brill: Leiden, 2000) 11–132.
Stroumsa, Gedialahu, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ", *HTR* 76 (1983) 269–288.
–, "Polymorphie divine et transformations d'un mythologème: l'Apocryphon de Jean et ses sources", *VC* 35 (1988) 412–434.
Stuckenbruck, Loren, *Angel Veneration and Christology* (WUNT 2/70; Tübingen: Mohr/ Siebeck, 1995).
Sundermann, Werner, "Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch", *Hommages et opera minora 9: Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica 23/ Second Series 9; Leiden: Brill, 1984) 491–505.
–, "Mani's 'Book of the Giants' and the Jewish Books of Enoch; a Case of Terminological Difference and What it Implies", *Irano-Judaica* 3 (1994) 40–48.
Suter, David, W., *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (SBLDS 47; Missoula: Scholars, 1979).
–, "Fallen Angel, Fallen Priest: the Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16", *HUCA* 50 (1979) 115–35.
Swartz, Michael, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
Székely, St., "Liber Henoch Slavicus", in: *Bibliotheca Apocrypha. Introductio Historico Critica in Libros Apocryphos utriusque Testamenti cum Explicatione Argumenti et Doctrinae* (1; Freiburg i.Br., 1913) 227–242.
Tabor, James, "'Returning to the Divinity': Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses", *JBL* 108 (1989) 225–238.
Theisohn, Johannes, *Der auserwählte Richter* (SUNT 12; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975).

Theocharis, A., "La notion de la Sagesse dans le Livre des Secrets d'Henoch ou d'Henoch slave", *Kleronomia* 18 (1990) 95–100.
Tigchelaar, Eibert J.C., *Prophets of Old and the Day of the End* (OTS 35; Leiden: Brill, 1996).
Tiller, Patrick, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (Early Judaism and Its Literature 4; Atlanta: Scholars, 1993).
Tishby, Isaiah, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989).
Turdeanu, Émile, "Une curiosité de l'Hénoch slave: Les phénix du sixième ciel", *RESI* 47 (1968) 53–4.
–, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien testament* (SVTP 5; Leiden: Brill, 1981).
–, "Le livre des secrets d'Hénoch: Son origine, sa diffusion et sa tradition vieux slave", *Ricerche Slavistiche* 32–35 (1985–88) 5–54.
Urbach, Ephraim, *The Halakha, Its Sources and Development* (Yad La-Talmud; Jerusalem: Massada, 1960).
–, "The Traditions about Merkavah Mysticism in the Tannaitic Period", in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends* (ed. E.E. Urbach et al.; Jerusalem: Magnes Press, 1967) 1–28 [in Hebrew].
–, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (2 vols.; tr. I. Abrahams; Jerusalem: Magnes Press, 1975).
Vajda, Georges, "Pour le Dossier de Metatron", in: *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to A. Altmann* (eds. S. Stein and R. Loewe; University of Alabama Press, 1979) 345–354.
Van De Water, Rick, "Moses' Exaltation: Pre-Christian?" *JSP* 21 (2000) 59–69.
Van der Horst, Pieter Willem, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", *JJS* 34 (1983) 21–29.
–, "Some Notes on Exagogue of Ezekiel", *Mnemosyne* 37 (1984) 364–5.
Van Ruiten, Jacques, "The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature", *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (ed. G.P. Luttikhuizen; TBN 3; Brill: Leiden, 2000) 34–62.
VanderKam, James, "The Righteousness of Noah", *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (eds. J.J. Collins and G.W.E. Nickelsburg; SBLSCS 12; Chico: Scholars Press, 1980) 13–32.
–, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 16; Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1984).
–, "The Birth of Noah", *Intertestamental Essays in Honor of Józef Tadeusz Milik* (ed. Z.J. Kapera; Qumranica Mogilanensia 6; Krakow: The Enigma Press, 1992) 213–31.

–, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in *1 Enoch* 37–71", in: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (eds. J.H. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 169–91.
–, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia: South Carolina, 1995).
–, "The Angel of the Presence in the Book of Jubilees", *DSD* 7 (2000) 378–393.
–, "The Interpretation of Genesis in 1 Enoch", in: *The Bible at Qumran* (eds. P.W. Flint and T.H. Kim; Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 129–48.
–, "The Enoch Literature". No pages. Cited 23 June 2003. Online: http://www.st-andrews.ac.uk/~www_sd/enoch.html.
Venter, P.M., "Die funksie van ruimte in die reisverhale in 1 Henog 12–36", *Hervormde Teologiese Studies* 56 (2000) 38–62.
Vermes, Geza, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies", *JJS* 26 (1975) 114.
Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972).
–, "kavod", *TDOT*, 7. 22–38.
Werman, Cana, "Qumran and the Book of Noah", in: *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M.E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 171–81.
Wilson, E. J., "A Note on the Use of *erinnu* in *baru*-Rituals", *JANES* 23 (1995) 95–98.
Wolfson, Eliot, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
–, "Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz", in: *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* (eds. K.E. Groezinger and J. Dan, Berlin — New York: Walter de Gruyter, 1995) 60–92.
–, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutic* (Albany: State University of New York Press, 1995).
Zimmern, Heinrich, *Beiträge zur Kenntnis des babylonischen Religion* (Assyrio-logische Bibliothek 12; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1901).
–, "Urkönige und Uroffenbarung", in: *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (eds. E. Schrader et al.; 2 vols., Berlin: Reuther & Reichard, 1902–03) 2.530–43.

Список рукописей 2 Еноха и их обозначения

РУКОПИСИ И УЧРЕЖДЕНИЯ ГДЕ ОНИ ХРАНЯТСЯ ИЛИ ХРАНИЛИСЬ[1]	СОКОЛОВ 1910	VAILLANT 1952	ANDERSEN 1983	BÖTTRICH 1992/95	НАШ СИМВОЛ
NLB 321	A	R	R	R	R
BAN 13.3.25	Ja	J	J	J	J
GIM Hludov	P	P	P	P	P
RM 3058		P^2	P^2	P^2	P^2
BAN 45.13.4		A	A	A	A
GIM3(18) Uvarov	U	U	U	U	U
TSS 793		Tr	Tr	Tr	Tr
MS 387(3)		Syn	Syn		Syn
GIM Barsov	B	B	B	B	B
RM 578		Rum	Rum	Rum	Rum
NLB 151/443	N	N	N	N	N
VL 125	V	V	V	V	V
GIM Barsov[2]	B^1	B^2	B^2	B^2	B^2
TSS 15		MPr	MPr	MPr	MPr
TSS 253			TSS 253	TSS 253	TSS 253
TSS 489			TSS 489	TSS 489	TSS 489
TSS 682 (330)			TSS 682	TSS 682	TSS 682
Gennadius			G	Nr.38	G
IHP 39		Chr	Chr	Chr	Chr
RM 590 (155)		Chr^2	Chr^2	Chr^2	Chr^2
MS 3092				Nr.11	L
KBM 27 (1104)				Nr.41	K
Vrbnika (Ivšic)				Nr.42	I

1 Аббревиатуры научных учреждений:
BAN — Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург
GIM — Государственный исторический музей, Москва
IHP — Институт истории и филологии, Нежин
KBM — Кирилло-Белозерский монастырь
NLB — Национальная библиотека, Белград
RM — Румянцевский музей, Москва
TSS — Троице-Сергиева лавра
VL — Австрийская национальная библиотека, Вена

Об авторе

Орлов Андрей Александрович — доктор философии и профессор богословского факультета Университета Маркетт (Милуоки, США). Сфера научных интересов: ранняя иудейская и христианская апокалиптическая и мистическая традиция.

Родился в 1960 г. в Москве. В 1986 г. окончил факультет журналистики Московского государственного университета. В 1990 г. защитил кандидатскую диссертацию в аспирантуре Института социологии Российской академии наук. С 1991 по 2003 гг. изучал богословие, церковную историю, иудаику, библеистику и библейские языки в университетах США. Магистр новозаветных исследований (Абилинский христианский университет, 1995), магистр богословия (Абилинский христианский университет, 1997), доктор философии (Университет Маркетт, 2003). С 2004 г. — профессор богословия в Университете Маркетт (Милуоки, США).

Автор многочисленных статей и книг по ранней иудейской и христианской апокалиптической и мистической литературе, получивших широкое международное признание.

Среди его работ, изданных на русском языке: «Потаенные книги: иудейская мистика в славянских апокрифах» (2011), «Воскрешение Ветхого Адама: вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике» (2015), «Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике» (2016), «Зеркала Всевышнего: небесный двойник человека в иудейской апокалиптике» (2018), «Ветхозаветные псевдоэпиграфы в славянской традиции» (2020) и «Слава Бога Невидимого: Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология» (2021).

А.А. ОРЛОВ

ТРАДИЦИЯ ЕНОХА-МЕТАТРОНА

16+

Библиотека М. Гринберга
Иерусалим / Израиль
Тел.: +972544993116
WWW.GREENBERGBOOKS.COM

Подписано в печать 27.05.2025
Формат 60×90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная
Заказ

Типография «Клик».

Андрей Александрович Орлов — профессор кафедры древнего иудаизма и христианства в Университете Маркетт (Милуоки, США). Сфера научных интересов – еврейская и христианская апокалиптическая и мистическая традиция.

Родился в 1960 г. в Москве. В 1986 г. окончил факультет журналистики МГУ. В 1990 г. защитил кандидатскую диссертацию. С 1991 по 2003 гг. изучал богословие, церковную историю, иудаику, библеистику в университетах США. Магистр новозаветных исследований и богословия (1995 и 1997 гг.), доктор философии (2003). С 2004 г. – профессор в Университете Маркетт (Милуоки, США).

Автор более тридцати книг и многочисленных статей по ранней иудейской и христианской апокалиптической и мистической литературе.

Трудно переоценить значение монографии, которая не только вносит важный вклад в изучение развития традиции Еноха-Метатрона, но и убедительно реабилитирует Вторую книгу Еноха в контексте иудаизма Второго Храма и эволюции ранней еврейской мистики.

— Джеймс Хардинг.
Университет Отаго, Новая Зеландия

Книга Орлова дает новое понимание «неортодоксальной» еврейской мысли начала нашей эры. Это впечатляющая и успешная попытка показать преемственность в развитии традиции Еноха-Метатрона.

— Питер Виллем ван дер Хорст,
Лейденский университет, Нидерланды

Орлов заслуживает поздравлений за смелое погружение в эту сложную область и за то, что ему удалось пролить особый свет на ряд весьма темных аспектов.

— Майкл Стоун,
Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль